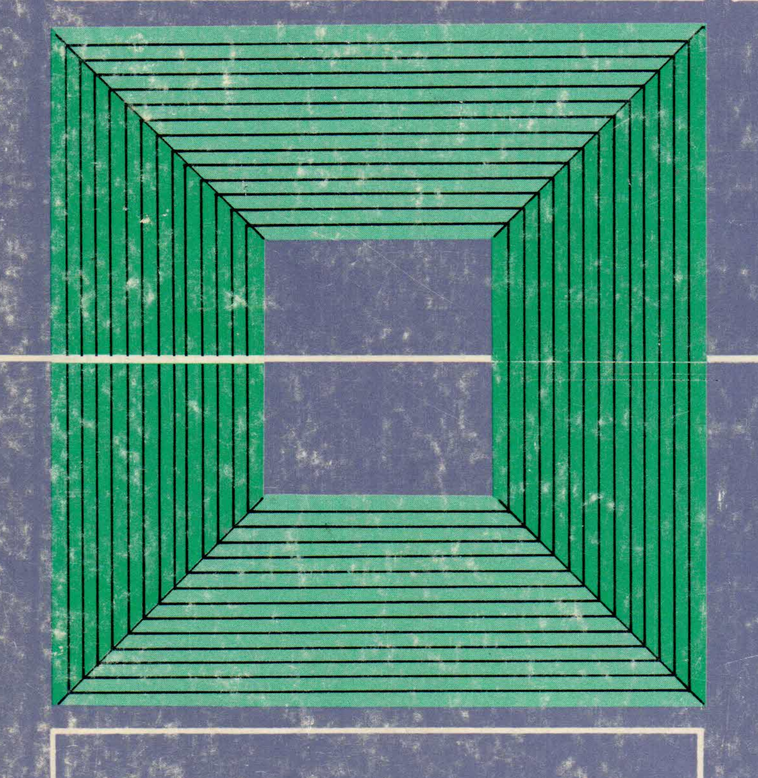
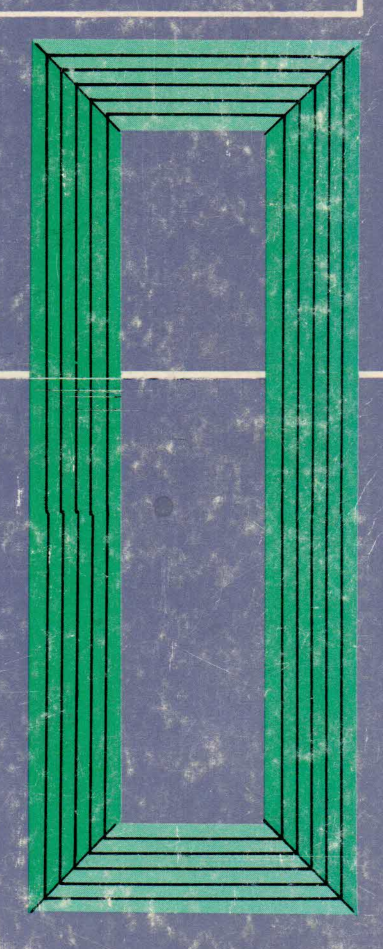


منبعا الأخلاق والدين

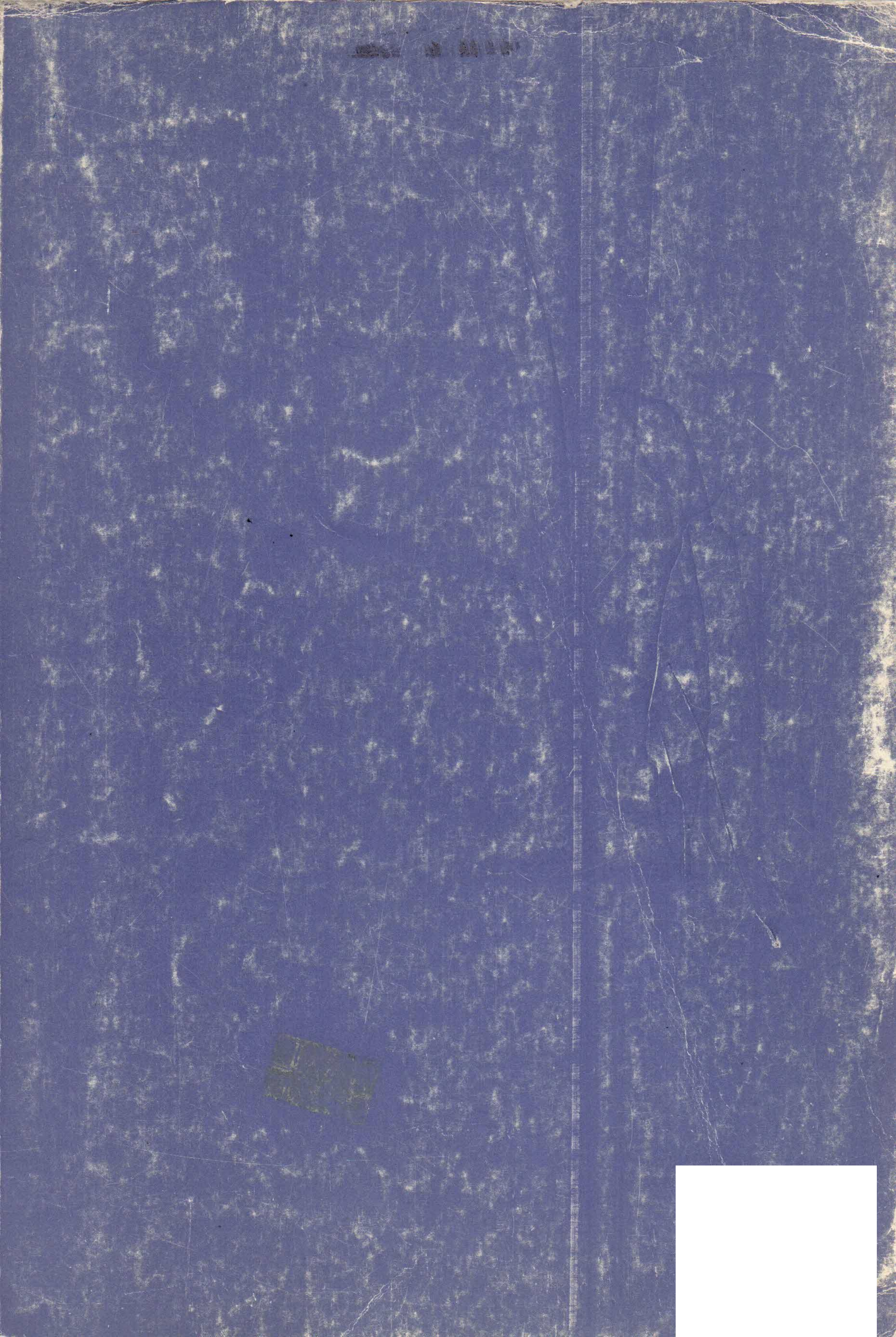
للفيلسوف الفرنسي
هنري برغسون

ترجمة
سامي الدروبي و عبد الله عبد الدائم





دار العلم للملايين



منبعا الأخلاق والدين

منبعا الأخلاق والدين

للفيلسوف الفرنسي

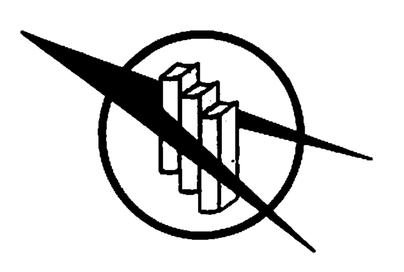
هنري برجسون

تعريب

سامي الدروبي و عبدالله عبدالدائم

دار العلم للملايين

دار العلم للملايين
مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر
شارع مار الياس - خلف ثكنة الحلو
ص.ب ١٠٨٥ - تلفون: ٣٠٤٤٤٥ - ٨١٦٦٣٩
برقيا: ملايين - تلكس: ٢٣١٦٦ ملايين
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٤٥

الطبعة الثانية
كانون الثاني (يناير) ١٩٨٤

تصدير الطبعة الثانية من الترجمة

بقلم الدكتور عبد الله عبد الدائم

تقضّى على ظهور كتاب « منبعا الأخلاق والدين » (عام ١٩٣٢) نصف قرن ، ومضت على ترجمتنا العربية له قرابة أربعين عاماً .

ومع ذلك ، ما تزال المشكلات التي طرحها برغسون في كتابه مشكلات حيـة ، إن لم نقـل إنهـا أصبحـت اليوم ، بعـد أن أغـذّ التطور العلمي والتكنولوجي في مسيرته حاملاً معه وعود الحضارة ومآسيها ، أشد حرارة وقسوة .

لقد عالج « برغسون » في مؤلفاته الأولى مسائل فلسفية هامة ، انطلاقاً من نظرته البيولوجية والميتافيزيقية المبتكرة الفذّة ، ضمّنها بوجه خاص ما كتب عن « الزمان والحرية » (١٨٨٩) و« المادة والذاكرة » (١٨٩٦) و« التطور الخلاق » (١٩٠٧) . غير أنه لم يستخرج من هذه الأنظار التي بثها عبر عطائه المديد ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأهم جانب من حياة الإنسان العملية الواقعية ، نعني الحياة الأخلاقية والدينية .

حتى إذا داهمته الشيخوخة وآلامها وتساؤلاتها الممضّة ، توّج نتاجه الغزير بهذا المؤلف اللصيق بهموم الإنسان والإنسانية ، « منبعا الأخلاق والـدين » ، وخرج فيـه من برج الفلسفـة ومن تجـارب البيولوجيـا ومن شطحات الميتافيزياء إلى محطّ الرحال لأي فكر يتوق إلى أن يكون ذا أثر

في واقع الحياة العملية، نعني رسالة الإنسان على الأرض ومصيره في هذا الكون ومسؤوليته عن قيادة هذا المصير.

ومن هنا وجد بعض النقاد والشراح لفلسفة برغسون أن ثمة انقطاعاً بين هذا الكتاب وبين مؤلفاته السابقة. والحق أن برغسون ظلّ في هذا الكتاب مخلصاً للمنطلقات الدائمة التي وجهت فلسفته، وظل أميناً لمنهجه في البحث، ذلك المنهج القائم على اعتماد التجربة الصادرة عن الحدس أساساً وعُدّة. وكل ما في الأمر أنه صبّ هذا المنهج على مشكلات جديدة، طرحتها الشيخوخة وطرحتها خاصة طائفة من التجارب العملية التي مرّ بها: فلقد قُيض له أن قام بمهمات عديدة تتصل بالحرب العالمية الأولى قادته إلى لقاء الرئيس الأميركي «ويلسون Wilson» وقادته بعد ذلك إلى أن يترأس لجنة التعاون الدولي (عام ١٩٢٢) التي كونتها «عصبة الأمم» آنذاك، كما أسهم إسهاماً فعالاً ومباشراً في الأعمال التحضيرية التي تمت لإصلاح التعليم في فرنسة في تلك الفترة نفسها. ولا شك أن هذه المشاركة الحية في نشاطات إنسانية ودولية وقومية بارزة، خلّفت آثاراً في فكره، ولعلها صاغته صياغة جديدة.

والحق إن برغسون، في كتابه هذا، يتصدى لأدهى مسألة واجهت الإنسان منذ وجد وما تزال تواجهه متحدية صارخة حتى اليوم، نعني مسألة الأخلاق والدين وما يرتبط بهما من أمور الحياة السياسية، بل ما يتصل بهما من تأمل عميق في رسالة الإنسان ومصيره ودوره في صنع العالم الإنساني المنشود.

وليس غرضنا في هذا التصدير الموجز أن نقف عند أفكار برغسون حول هذه المسألة بكاملها، وقد لمسنا جانباً منها في مقدمتنا للطبعة الأولى من الترجمة. وحسبنا أن نشير - بلغة برقية - إلى أهم الصوى في تفكيره

الأخلاقي والديني ، لتكون عوناً لنا على وقفة أطول وأهم نريد أن نخصّ بها أنظاره حول مستقبل الإنسان ووعود الحضارة البشرية ، ما دامت هذه المسألة الأخيرة قد أصبحت الهم الأول للباحثين في حضارة الإنسان أيامنا هذه ، وما دام البحث فيها مقدماً في نظرنا على أي بحث آخر ، لأنها تصيب صميم الأزمة التي يعانيها الإنسان المعاصر ويجهد للخروج منها.

يرى برغسون ، بإيجاز ، أن ثمة منبعين للأخلاق ، الإلزام من جانب ، والصبوة والتطلع من جانب آخر. أما الأول فنجده في المجتمعات « المغلقة » ، في المجتمعات الصغيرة والقديمة ، حيث يطوّق الفرد نطاقٌ من العادات والأوامر الاجتماعية الملزِمة ، التي ينفذها حرصاً على طمأنينته النفسية وائتلافه مع المجتمع دون أن يفكر فيها. وهو بهذا يسير في اتجاه الغريزة إلى حد كبير ، ويجهد ويعمل كما تجهد خلية النحل ، دون أن يتساءل عن مصير جهده.

وفي مقابل هذه الأخلاق السلبية الآلية الخانعة ، يقوم منبع آخر للأخلاق ، هو وليد اللحظات النادرة الخلاقة في تاريخ الإنسان ، ومن نتاج أبطالٍ كبار يملكون من الطاقة الحيوية والانفعالية المجددة ما يمكّنهم أن يقودوا الناس ويسيروا بهم نحو عدالة جديدة وأخوة جديدة وفهم جديد لذاتهم ولواجباتهم. ومثل هؤلاء الأبطال هم وحدهم القادرون ، بفضل طاقتهم الانفعالية المشعّة ، على أن يحطموا جمود المجتمع ، وأن يجمعوا الآخرين حولهم كما يجتمع الفراش على النور. وهكذا تولد الأخلاق « المفتوحة » وإن ظلت بينها وبين الأخلاق المغلقة صلات ومدّ وجذب.

ومثل هذه الثنائية التي يرسمها برغسون في ميدان الأخلاق ، يجدها في ميدان الدين. فهناك الأديان البدائية القائمة على الخرافة والوهم والسحر وسواها ، وهنالك الوثبة الصوفية التي تتجلى لدى كبار الأنبياء والمصلحين،

والتي تجاوز المقاصد النفعية الضيقة للديانات الساكنة ، وتُحل محلها ديانات ترقى إلى أعلى مراتب القيم الروحية والمحبة الإنسانية . وبين الديانتين فرق في الطبيعة لا في الدرجة . فالحب الذي يستحوذ على الصوفي ليس هو حب الإنسان لله فحسب ، بل « هو حب الله لجميع البشر » . و« من خلال الله وبالله يحب الإنسانية كلها حباً إلّهياً » . وهؤلاء الأنبياء الكبار ، حين ينشرون في الجو عبق « التصوف » بالمعنى الواسع للكلمة ، لا ينطلقون من عدم ، بل ينطلقون من الديانات القائمة ، من الأفكار التي طبعها فيهم الدين ، سوى أنهم يرسمون تعاليم الدين ونصوص العقيدة « بأحرف من نار » . وليست وظيفتهم في خاتمة المطاف سوى « إذكاء الدين بما يضطرم في نفوسهم من أُوار » . إنهم يتفقون على أن « بالله حاجة إلينا كحاجتنا إليه » ، وهو يحتاج إلينا ليحبنا ولنحبه ولنحب الإنسانية فيه .

والتجربة الصوفية ، في رأي برغسون ، هي المصدر العلمي التجريبي الوحيد الذي نملكه إذا نحن أردنا أن نستبين حقيقة الدين وندرك وجود الإلّه ونعي ما يطلبه من الإنسان . فمن رأى حجةٌ على من لم يرَ . والصوفي رأى وعانى التجربة وسار في طريق الوجد والاتصال . وما يحدثنا به عن ذلك كله تجربة نفسية حقة واقعة لا بد أن نأخذها بعين الاعتبار ، لا سيما إذا أدركنا أن كبار المتصوفة – وكل منهم عانى تجربته في معزل عن الآخر إلى حد بعيد – يلتقون على تأكيد تجارب واحدة مروا بها جميعاً . ولا يعني برغسون بالصوفي جمهور المتصوفة الذين عرفتهم الديانات المختلفة فحسب ، بل يعني به أيضاً كل من عرف الوصل المباشر ، وسقى من نبع الحياة الإلّهية ، وعلى رأسهم الأنبياء . ولا أدل عنده من اتصالهم بالحق والحقيقة ، أن أحاسيسهم تهزّ منا أوتاراً وإن لم نرق إلى شأوهم ، وتحرك فينا دفيناً يفصح عن أن هذه المنازع أصيلة كافية في النفس الإنسانية ، غير أنها لا تعي

ذاتها دوماً ، حتى إذا أثارها من هو أعمق اتصالاً وأغنى معاناة اهتزت لها حياتنا وربّت وأينعت.

وأهم ما نخلص إليه من هذا كله أن الأبطال والأنبياء وكبار المصلحين، يريدون أن ينقلوا إلى الإنسانية كلها سر الخلق وأغراضه وأن يبدلوا الإنسانية ويخلقوا النوع الإنساني خلقاً جديداً عن هذه الطريق.

وإذا أردنا ترجمة لهذا كله، بلغة العقل لا بلغة الدين، قلنا إن هؤلاء الأبطال الكبار يتصلون بعالم القيم الإنسانية الكبرى، ويملأونه بالحرارة والقوة، ليجعلوا منه رائداً للإنسانية في مسيرتها. أو قل، بتعبير آخر، إن في طبيعة الإنسان أوجهاً ثلاثة: وجه متصل بالغريزة وحاجاتها المباشرة، ووجه متصل بالمجتمع وأوامره وتقاليده، ووجه متصل بالتطلع إلى القيم الإنسانية الكبرى. والإنسان - رغم انطلاقه من واقع الغريزة وحاجته إلى امتصاص تجربة المجتمع - لا يكون إنساناً حقاً إلا إذا علا بعد ذلك فوق الغريزة وفوق المجتمع، ليصوغهما صياغة جديدة من خلال ذلك التطلع الطبيعي والأصيل عنده، تطلعه إلى القيم الإنسانية الكبرى، القادرة وحدها على توجيه حياة الإنسان وجهة سديدة.

من خلال هذه الترجمة العقلية، يمكن أن تأخذ فلسفة برغسون في الأخلاق والدين كامل معناها ومداها. فإذا كان التوثب إلى القيم الإنسانية الكبرى، قيم الحق والعدل والخير والجمال، توثباً طبيعياً فطرياً، شأنه في ذلك شأن الغريزة والتوافق مع بنيان المجتمع، كان أملنا في تقدم الإنسانية أملاً له منطلقه البيولوجي العلمي، وكان لتفاؤلنا بمستقبل الإنسان ما يؤيده ويسعده.

والحق أن برغسون، حين ينتقل إلى تطبيق نظريته في الأخلاق والدين على مشكلات الواقع السياسية وعلى مشكلات التقدم الإنساني والحضارة

الإنسانية، يقدم حلاًّ قريباً مما تصورناه، في هذه الترجمة العقلية لأفكاره، فيما نعتقد:

ففي خاتمة كتابه (فيما سماه نظرات أخيرة)، يبيّن هذه العلاقة الجدلية بين منزعين كلاهما طبيعي « سارا في حُميّا ونزق »: أولهما أن الطبيعة - وهي عنده ثابتة واحدة منذ وجد الإنسان، وما سوى ذلك قشرة مكتسبة من خلال التجارب المكتسبة التي لا تنتقل بالوراثة - حين ركّبت الإنسان ركبت معه منازع عدوانية وأنانية وتسلطية. ومن هنا كانت الحروب وكان العسف والطغيان، وكان السيد والمسود، وكانت اللامساواة... إلخ.... لا سيما إذا ذكرنا كما يقول برغسون أن « أصل الحرب هو الملكية، فردية كانت أو جماعية. ولما كانت الملكية مقدرة على البشرية ببنيتها كانت الحرب طبيعية ».

غير أن إلى جانب هذا المنزع منزعاً ثانياً مقابلاً، طبيعياً هو الآخر، هو الذي يكشف عنه ويحركه فينا كبار القادة الأخلاقيين والدينيين وسواهم، نعني التشوّف إلى السماء، والمدخرات الروحية الكامنة، والتعلق بالقيم الجديرة بالإنسان، ورفض ما تمليه الغريزة وحدها والمصالح الفردية والاجتماعية وحدها. مثل هذا التشوف، ما إن يذيع بين البشر، بفضل الأبطال الأفذاذ، حتى يثير في النفس« إرادة قوية عجيبة ». وعند ذلك يكفّ التسلط عن أن يغدو تسلطاً على البشر، ويصبح تسلطاً على الأشياء من أجل البشر، ويحجم الإنسان عن أن يكون « ذئباً على أخيه الإنسان » على حد تعبير « هوبس Hobbes » أو « رباً للإنسان ».

لقد عرف العلم وعرفت التكنولوجيا تقدماً متسارعاً رائعاً ومخيفاً في الوقت نفسه. وأعطى العلم الكثير وما يزال يعطي. ومثله التكنولوجيا. وولدت حضارة « اصطناعية » شغلُها الشاغل نشدان الدعة والرفاهية، ولو

على حساب أي شيء ، وولدت « المجتمعات الاستهلاكية » كما نقول اليوم ، وهي مجتمعاتٌ همُّها إثارة شهوة الاستهلاك - عن حاجة أو غير حاجة - وهدفها الاستهلاك من أجل الاستهلاك . ولكن ليس في العلم ، من حيث الأصل والجوهر ، ما يفرض على الناس حاجات ما تنفك تغدو اصطناعية . وليس من الصحيح القول إن روح الاختراع والاكتشاف العلمي تثير بالضرورة حاجات اصطناعية ، والحق أن يقال إن الحاجة الاصطناعية هي التي غدت توجه الاختراع والاكتشاف ، وههنا يكمن الضلال .

ولقد وُجدت الآلة غير أنها - إلى جانب خدماتها الكبرى التي قدمتها للإنسان - كانت تستعبده ، ووسّعت الشقة بين العامل وصاحب العمل ، وبين رأس المال والعمل ، وخلّفت العديد من المشكلات المتصلة بعلاقات العمل ، وولدت فوق ذلك كله مشكلات اجتماعية سياسية عالمية ضخمة . وقد كان حرياً بالآلة ، فيما يقول برغسون ، أن تكون أداة تحرير للإنسان ، لا وسيلة جديدة من وسائل العبودية ، إذ من شأنها ، حين يُحسَن استخدامها ، أن تمد طاقة الإنسان وتجنبه شطراً كبيراً من العمل الآلي الصرف الذي لم يخلق له ، وأن تهيىء له بالتالي من أوقات الفراغ ما يمكّنه من التوفر على الاهتمام بما هو ألصق بحاجاته الإنسانية ، من فكر وفن وأدب وغير ذلك . ولا يتم ذلك إلا إذا حَكمت الآلة ووجّهتها صبواتٌ إنسانية حقة ، تجعلها مخلوقة للإنسان ولإرواء حاجاته الحياتية والنفسية الأصيلة . ومن هنا فإن « الصوفية تنادي الآلية » ، كما يقول برغسون ، وإن الآلية في حاجة إلى صوفية ، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة . وليس هنالك ، كما يظن ، تناقض بين الصوفية من جانب ، وبين العلم والآلية من جانب آخر ، بل هما في جوهر الأمر متكاملان .

وبتعبير آخر ، وباللغة التي يؤثرها برغسون نفسه ؛ سبيل الحل من أجل بناء مستقبل الإنسانية هو أن نوقظ تلك « الحميّا » التي ترقى بنا إلى

مستوى قيم الإنسان وحاجاته الإنسانية الحقة، وأن نحقق التوازن بين ضربين من «الحميّا» سارا كلاهما في اندفاع ونزق، ويستمدان كلاهما أصولهما ومدّخراتهما من طبيعة الإنسان، «حُميّا» تسخير الإنسان للعلم ومبدعاته، انطلاقاً من غرائز التسلط والحرب والعدوان والامتلاك والرفاهية المتباهية، وحُميّا تسخير العلم ومبدعاته لمصلحة الإنسان وقيمه وحاجاته.

قد نكون قد حرّفنا بعض الشيء منطوق ما أراد أن يقوله «برغسون» حول مستقبل الإنسانية. غير أننا لا نعتقد أننا حرّفنا بذلك روحه وأهدافه. وكل ما في الأمر أننا نقلنا أفكاره إلى لغة العصر، رغبةً منا في أن نطرحها في إطار المشكلات المطروحة اليوم:

لقد عرف التقدم العلمي والتكنولوجي، خلال نصف القرن الذي انقضى على تأليف برغسون كتابه، أشكالاً جديدة وبنى جديدة، أهمها دخول الإنسانية في الثورة الصناعية الثانية، أو في مجتمع «ما بعد الصناعة» كما يقال أحياناً، ونعني بها الثورة العلمية التكنولوجية القائمة على الأوتوماتية والسبرانية، والمختلفة، في نظر بعض الباحثين المحدثين، عن الثورة الصناعية الأولى في الطبيعة لا في الدرجة.

وقد كان مرجواً أن تؤدي هذه الثورة، كما رغب برغسون، إلى تحرير الإنسان من ربقة الآلة والعمل الآلي، وخلقِ مجتمع جديد «بعيد عن الصناعة» كما يرى «فوراستييه»[1]، قريب إلى مطالب الإنسان وصبواته.

---

(١) «فوراستييه J. Fourastié»، أمل القرن العشرين الكبير، ترجمة عبد الحميد الكاتب، منشورات دار عويدات، بيروت ١٩٦٦.

غير أن شيئاً من هذا لم يحدث ، بل زادت المشكلات الإنسانية تعقيداً وصعوبة بعد ظهور تباشير هذه الثورة الصناعية الثانية في بعض البلدان ، ولا سيما الولايات المتحدة الأميركية . . ويكفي للاقتناع بذلك أن نذكر كتاب « توفلر Toffler » الشهير « صدمة المستقبل »[1] إن صاحب هذا الكتاب يحدثنا أروع حديث وأقسى حديث عن التغيّر الجذري الذي حدث نتيجة للتقدم العلمي والتكنولوجي ، ويحدثنا خاصة عن المخاطر التي تواجه التقدم العلمي إذا نحن لم نسيطر على هذا التغير السريع الهائل ، الجليل في بعض جوانبه ، المخيف في كثير من آثاره . وهو يلتقي في آرائه بهذا الصدد مع العديد من المفكرين العالميين الذين دقوا ناقوس الخطر ، وأشاروا إلى مخاطر الدرب الذي انطلق فيه التقدم ، والذي يقود الإنسان إلى مصير مجهول ، مصير يهدد وجوده وحياته وحضارته . إنه يقول ، في غير جمجمة ، أن لا أحد يعلم ، ولو كان من ألمع العلماء اليوم - إلى أين يقذف بنا العلم[2] . وهو يبيّن خاصة أننا حتى الآن لا نملك القدرة على اختيار التكنولوجيات الجديدة بأن تصوغ نموذج حضارتنا المقبلة . بل يزيد على ذلك كله فيقول في هَلَع : « لقد علّمنا أنفسنا أن نخلق أقوى أنواع التكنولوجيا وأن نؤلف بينها . غير أننا لم نكلف أنفسنا عناء البحث عن النتائج التي ستؤدي إليها . إن هذه النتائج ، كما نشهدها اليوم ، تهدد بالقضاء علينا وإفنائنا ، وعلينا بالتالي أن نتعلم وأن نعْلَم ، وأن ننفر إلى ذلك خفافاً سراعاً »[3]. وما يراه لازباً في هذا الشأن ، هو « أن تُخضع عملية التقدم والتطور نفسها إلى قيادة الوعي البشري . فنحن أمام لحظة حاسمة ، وأمام مفترق تاريخي خطير ، إما أن نقوى فيه على السيطرة على عمليات التغير وإما أن نزول ونمضي

---

(١) Future Schock: Alain Toffler.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٩٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٩٨ .

« بَدَداً »[1]. صحيح أن التغير قدر الإنسان وأمر لازب له، غير أن من الصحيح كذلك « أن التغير الزاحف الذي لا نمسك بزمامه، التغير الذي لا يطغى على القدرة الدفاعية للجسم الإنساني فحسب بل يطغى عليه عمليات اتخاذ القرار لديه، تغيرٌ معادٍ للحياة »[2].

لقد آن الأوان عنده لأن « نخطط مستقبلنا تخطيطاً إنسانياً »[3]، وأن يكون لهذا التخطيط الإنساني انعكاسه على البنى السياسية نفسها. فالتطور ليس شأناً اقتصادياً فحسب، بل هو شأن يتجاوز الاقتصاد إلى السياسة وإلى السياسة التي ترسم مصير الإنسان. لقد آن الأوان أن نرفض بحزم أن « نحيا في مجتمع لا نراقبه ولا نضبطه »[4]. والضبط والمراقبة لا يعنيان الضبط التقني والتكنوقراطي والاقتصادي، بل يعنيان الإمساك بزمام حضارتنا ومستقبلنا لنوجههما شطر المصير الجدير بالإنسان. أيَّ مجتمع نريد أن نبني وأيَّ إنسانية نود أن نخلق؟ ذلك هو السؤال الكبير. كيف نختار بين أنواع المستقبل الممكنة أفضلها، ومن يختار، وما هي معايير الاختيار، وكيف ننظّم عملية الاختيار؟ أسئلة لم تجد بعد جواباً. بل لعل اليأس بدأ يتسلل إلى نفوسنا حتى كدنا نعتقد أن المستقبل يفرّ من بين أيدينا وأننا غدونا عاجزين عن صياغته. وأي سلطة نملكها اليوم من أجل توجيه الأبحاث المتصلة بعلم النسل مثلاً، والتي تجهد لخلق « أنواع » جديدة، بل لتغيير كيان الإنسان الجسدي والمعنوي؟

على أن مما يَشْده البصر ما نلقى من تشابه بين أفكار برغسون حول

---

(١) المرجع السابق، ٤٣٩.
(٢) المرجع لسابق، ص ٤٣٩.
(٣) المرجع السابق، ص ٤١٣.
(٤) المرجع السابق، ص ٤٠٢.

مستقبل الإنسان وبين أفكار المفكر الفرنسي « روجيه غارودي Roger Garaudy » ، ولا سيما في كتابة « نداء إلى الأحياء »[١] الذي ظهر عام ١٩٧٩ . إنه يشير إلى مأزق الحضارة الحديثة ويرى أنها لن تقود إلا إلى حتفنا أو إلى حتف أحفادنا على الأقل. وهو يرى أيضاً أن مصدر الشر فيها هو « نموذج النمو » القائم ، ومجتمع الرفاهية والاستهلاك ، والرغبة الشرهة في إرواء الرغائب. ويرى تبعاً لذلك أن العنف والانحطاط ما هما إلا نتائج لذلك النموذج الاستهلاكي الأعمى. أما سبيل الحل عنده فيلتقي أيضاً مع ما أرهص به برغسون. فالسياسة غير قادرة على تقديم الحل ، لأنها في حاجة إلى أنبياء لا إلى محترفي السياسة. والكنائس الدينية عاجزة كذلك ، لأنها في حاجة إلى متصوفة وأصحاب رؤى ، لا إلى الإكليروس ومذاهبهم. والأنبياء وحدهم استطاعوا أن يومئوا إلى الحل ، حين نادوا بسيطرة الحقيقة الروحية ، ولأنهم أتوا بالأبعاد الإنسانية للتقدم ، يعني التعالي والمحبة. ومن هنا يمضي في تحليل دروس الديانات الكبرى ، من خلال نظراتها الصوفية خاصة ، ويرى الخلاص في الحوار بينها من أجل إيجاد عالم جديد ، محمَّل بالقيم الإنسانية. ومثل هذا يبيّنه بل يفصّل الحديث فيه في كتابه الحديث عن « وعود الإسلام »[٢] حيث يقف وقفة خاصة عند تجارب المتصوفة المسلمين. وليس هدفنا أن نشرح أفكاره وأن ننقدها ، وكل ما أردنا أن نشير إلى ذلك الشبه الكبير بينها وبين أفكار برغسون ، وإن اختلف السياق الذي طُرحت فيه هذه وتلك.

وقد يمضي بنا الحديث بعيداً ، وهو ذو شجون ، إن نحن أمعنا في هذا الطريق ، المطروق أبداً المجهول أبداً. ولم يكن قصدنا أن نضع بحثاً في

---

(١) Roger Garaudy: Appel aux vivants. SEUIL, Paris, 1979.

(٢) Roger Garaudy: Promesses de l'Islam. SEUIL, Paris, 1981.
وسوف تظهر الترجمة العربية لهذا الكتاب قريباً.

مستقبل الحضارة ، فلهذا موضع آخر ، وجلّ قصدنا أن نومىء إلى المشكلات الكبرى التي تفتّقها قراءة برغسون ، رغم مضي خمسين عاماً على ظهوره ، وأن نبيّن كيف استطاع ، بحدسه المرهف ، أن يُرهص بمشكلات اليوم ، بل أن يضع بعض الصُّوى الهادية إلى حلّها .

أما نحن أبناء الوطن العربي ، فالدروس التي نفيدها من قراءة هذا الكتاب عديدة مديدة . وحسبنا أن تكون لنا معالم تساعدنا على الجهد الذي بدأنا نبذله من أجل تبيُّن السمات الخاصة لحضارتنا المرجوة . ذلك أن هذه الحضارة المرجوة ، فيما نرى ، لا بد لها ، كيما تبنىٰ بناءً سديداً ، من إطلالة واسعة عميقة على حصاد التجربة العالمية والفكر العالمي ، وأن تضع جهدها الذاتي لبناء حضارتها الخاصة بعد علم عميق بمشكلات التجربة الإنسانية أنى كانت . لا سيما أن الحضارة الذاتية التي نجهد لبنائها ليست اكتشافاً بل هي بناء ،إنها « حضارة أخرى » وليست نقلاً حرفياً لحضارتنا الماضية . بل الأصح أن نقول إن حضارتنا المنشودة لا بد أن تسقى من مصادر أربعة متآخذة : التراث العربي ، والواقع العربي ، والواقع العالمي ، وحاجات المستقبل العربي . ومن اللقاح الخصيب بين هذه العناصر يمكن أن يبنى التصور السليم لحضارتنا العربية المرجوة .

وبعد ، نقدم هذه الطبعة الجديدة من ترجمتنا لكتاب برغسون « منبعا الأخلاق والدين » وقد رحل عنا من أغناها بروحه وأسلوبه الرشيق الفذّ ، المرحوم سامي الدروبي . والحديث عن ترجمتنا المشتركة لهذا الكتاب يثير شجوناً وشؤوناً . شابان في مقتبل العمر ، ما يزالان على مقاعد الدراسة ، يتوفران على فهم « برغسون » وفلسفته ، ويتعشقان هذه الفلسفة ، ويحققان تواصلاً فكرياً ونفسياً عميقاً من أجل ترجمة كتاب من أروع كتبه وأغناها ، ويأنسان فيه ، رغم شبابهما ، إلى أنظار راودت المؤلف في أمسيات حياته ،غير أنها راودتهما وهما في شرخ الشباب . لقد كانت المسألة الأخلاقية تقض

مضجعهما ويلتمسان لها الحلول. وما كانت أنظار فلاسفة الأخلاق، ولا سيما أنظار «كنت»، قادرة على أن تروي لهما ظمأ. فوجدا في أفكار برغسون، التي جمعت بين دقة التجربة وصرامة العقل وشطحات الحدس، ما يثير اهتمامهما ويشفي بعض نهمهما.

فلعل جيل الشباب الجديد واجد فيه ما وجدا، ولعل الشيوخ الذين عانوا ما عانى برغسون من تجربة طويلة وعملية يجدون فيه صدًى لهمومهم وتساؤلاتهم وأجوبتهم، ولعل المكتبة العربية لا تحرم من كتاب غدا من الأمهات والأصول. وما أحوج هذه المكتبة إلى أن تضم بين جنباتها طرفاً من الينابيع الأصيلة التي غذت الفكر الحديث والحضارة الحديثة، وأن يمضي مرتادوها إلى أصول هذه الحضارة في «دفقتها الحيوية الأولى»، في نصوصها الأصيلة، حاملين معهم «البراكين التي فجّرت الثقافة العالمية في كمال عنفوانها وثورتها، بدلاً من الركون إلى معرفة غير مباشرة لما أبدعته هذه الثقافة، حين يكتفون بالاطلاع على ما كتب عنها، لا على ما خطّه مبدعوها، قانعين – وما الظن بهم – بالركام والرماد[1].

باريس في ١٨ - ١٢ - ١٩٨٢ عبد الله عبد الدائم

(١) صدرت عن دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثانية لكتاب «برغسون» عن «الضحك» من ترجمة المترجمين أيضاً.

تصدير[1]

«نحن نعبر عن أفكارنا، بحكم الضرورة، بألفاظ، وكثيراً ما نجري تفكيرنا في المكان. وبتعبير آخر، إن اللغة تتطلب منا أن نقيم بين أفكارنا ما بين الأشياء المادية من تقطع، ومن فوارق بينة واضحة. ومثل هذه المماثلة «مفيدة في الحياة العملية، وضرورية في أكثر العلوم. ولكن يحق أن نتساءل عما إذا لم تكن العقبات التي تثيرها بعض المشكلات الفلسفية، وليدةَ إصرارنا على أن نرصف في المكان الحوادث التي لا تشغل أي مكان، وعما إذا كنا لا نضع أحياناً حداً لهذا النزاع الذي يدور حول هذه الصور الفظة فيما لو صرفنا النظر عنها؛ إذ عندما ننقل نقلاً غير مشروع غير الممتد إلى الممتد، والكيف إلى الكم، فنقيم التناقض في صميم المشكلة المطروحة نفسه، هل يكون من المستغرب بعدئذ أن نعود فنجد هذا التناقض قائماً فيما بين الحلول التي تعطى لتلك المشكلة؟».

برجسون

«الزمان والحرية»، التمهيد

بهذا المطلع الرائع استهل برجسون فلسفته؛ ثم أقبل عليه جاهداً، وما فتىء يفصل مجمله، ويوضح مضمره، حتى استخلص منه أبعد النتائج وأغناها، وتأدى به إلى مركبات بدت ضرورية بعد أن ظهرت، وإن كانت، وهي مستكنة، غيرَ منتظرة. لقد كانت هذه النواة الأصيلة تطلع علينا في كل يوم بجديد يفجأ الأنظار نباتُه لأول وهلة، ثم ما يلبث أن يخلق بينه وبينها ألفة تخالها قديمة، ويعقد معها صحبة تنكص إلى الماضي فتلونه

(١) راجع، في مقدمتنا لترجمة «الزمان والحرية» نبذة من حياة الفيلسوف، ودراسة وافية لمذهبه الفلسفي عامة.

بلونها، وقد كان من قبل خالياً، وترجع إلى العبارات الأولى التي جاء بها برجسون، فتملؤها بالمعاني الجديدة دون ما قسر، حتى ليخيل إلى المرء أن هاتيك العبارات ما خلقت إلا لهذه المعاني، وأن هذه المعاني ما ولدت إلا من تلك العبارات.

كذلك الفلسفة الواعية لذاتها، القابضة على ناصية أمرها، ترمق من شرفات الماضي شعاب المستقبل، وتضيء بسنا المستقبل الجديد الثنايا المظلمة من الماضي، فكأنها تلك الديمومة التي تحدث عنها فيلسوفنا، لا تعبأ بالحدود، ولا تفهم معنى للسدود، بل تصل ماضيها بحاضرها، وتتحفز من حاضرها إلى مستقبلها، دفعةً حيوية، تجوس بركابها مجرى الزمن، وتخترق حجب السنين.

لقد عرف صاحبها أن يتصل بتيار الحياة صافياً، وأن ينغمس فيه نقياً عن شوائبه، عارياً عما اعتراه من تمهل حيناً، وتوقف حيناً آخر، ومن تجمد وآلية. فاستطاع بذلك أن يشعرنا ببعض سمات هذا التيار، وأن ينقل إلينا، في فلسفة وعبارات، ما فيه من طبع لا يعرف الكلفة، ونشاط لا يعرف الكلل، وتوثب وتطلع دائمين. لقد كان، ولكن في ميدان الفلسفة لا في ميدان الدين، ذلك الصوفي الذي تحدث عنه في كتابه هذا: أخرج التفكير من تفكير سكوني، لا يعدو أن يكون تلبية لميل العقل الطبيعي إلى التفكير، وتشبهاً بالمعرفة الحقة في ساعة العسرة، وسداً للفراغ يوم العوز، إلى تفكير حركي، يساير وثبة الحياة فيساير حقائقها، ويتصل بمنبعها فيسقى منه جرعاً يرش قطراتها على كل معضلة فتنحل، وعلى كل بذرة نكدة فتخصب.

الداء تجميد الحياة، والدواء الرجوع بها إلى سيلانها، لقد جمدت أمور الحياة، فرصفت في المكان وهي من الديمومة، وصبت في أوعية لا تلين جوانبها هي الألفاظ، وسُلّت خيطاً بعد خيط من ذلك النسيج المرصوص

الذي كانت فيه، وسيقت فتاتاً إلى المؤسسات الاجتاعية، فغدت نازحة عن وطنها، وغدا من المستعصى فهمها وإساغتها، ما لم توضع في موضعها الأصيل، حيث يزول ما طرأ عليها من تناقض، وينقشع ما غشيها من غيوم.

وإذن فلنرجع إلى الديمومة، فنهجر ذلك الخلط الشنيع بين المكان والزمان، بين الكم والكيف، ولندع تلك الصور الهجينة التي ولدت من لقاح مصطنع بين المكان والديمومة، وليكن سبيلنا إلى ذلك أن ننزع ما للألفاظ من وقع تقليدي في آذاننا، وأن نسقط منها ما حملته من معان تبلورت بل تحجرت، وأن نميّز حيث تخلط اللغة، ونحدس حيث يقصر التعبير.

بهذا ابتدأ المذهب البرجسوني وبهذا انتهى. ولكن بين المبدأ والنهاية روافد وسيطة، غذت مياه النبع؛ وقد كانت هذه الروافد تحمل ألواناً جديدة في كل حين، وكان المجرى الأصيل يلبس هذه الألوان، على احتفاظه بأصالته، ويظهر بمظهر محدث، ويمر بأحوال مبتدعة، كالنفس عند صاحب هذا المذهب، تصطبغ بلون الانفعال أو الفكرة المسيطرة، دون أن تضل وحدتها، أو تنسى هويتها. فصحيح أن الألفاظ هي التي علينا أن نبدأ بتنقيتها، وصحيح أن هذه التنقية من شأنها أن تنضو المكان عن الزمان، وتعمل على إرجاع الديمومة إلى أرضها، وصحيح أن هذا الوضع الصائب للأشياء سيعيننا على فهم مجرى الحياة النفسية، ويمحو مشاكلها، ويكشف عن سمات تيارها، غير أن نتائج جديدة ستنجم عن هذا كله يصعب أن توصف بأنها متوقعة أو غير متوقعة: فها هو ذا الفهم الحي الحركي للحياة النفسية يقبض على زمام مشكلة كانت ميتافيزيائية خالصة هي مشكلة الحرية، وها هو ذا ذلك الانسياب الذي لمحناه في جريان العمليات النفسية وتعاقب لويناتها، وتلك الجدة الدائمة، والإبداع المستمر الذي

عرفناه في أحوالها التي تند عن التنبؤ ، وتعلو على التقرير السابق ، ينضوي كله في فكرة كلية جديدة تجعل النفس وصفاتها غَرفة من دفعة شاملة هي دفقة الحياة في تطورها المبدع الخلاق ، وفي سيرها الوثاب المليء بالجدة والابتكار. فالوثبة الحيوية تخترق المادة ، وتنفذ من خلال حجبها الكثيفة ، وتسير بها نحو الروحانية ، وما تني تملؤها خفة ورشاقة ، ورهافة ورقة ، حتى تسمو بها إلى مصاف النفوس الصوفية. إنها تخلق منها أنواعاً ما تنفك تنتعش بالحياة ، وتستفيق لجاليها ، حتى تبلغ الوصل ، وتصل إلى الاتحاد ، فتدخل إلى النور ، وتتبدد أمامها الظلمات.

وهـذه الوثبـة المتصـاعـدة تتجسد إذن في شخصيـات ، أو قـل هـذه الشخصيات التي تحمل أبداناً تتقد بهذه الوثبة ، وتصبح بها شهباً ساطعة ، فيُخلق عظماء الإنسانية ومصلحوها الكبار وحكماؤها وأنبياؤها ، يحملون إلى الناس رسالة سامية ، فيندفع الناس في إثرهم ، وهم في واقع الأمر يندفعون في إثر تلك الوثبة الحيوية التي يمثلونها ، ويتهافتون عليهم تهافت الأبصار على النور ، ويشعرون بأنهم إليهم مسوقون ، ونحوهم منجذبون ، لا حيلة لهم فيما يعانون ، ولا قبل لهم بالحيد عما إليه يتوجهون. وهم بذلك يتخلقون ، وهم بـذلـك يتـدينون ، وهم بـذلـك يعشقون خـلال الحيـاة لأنهم يعشقون ممثليها ، ويتطلعون إلى عالم من الحب يتشوقون خلاله إلى كل ما يرمز إلى الحركة الطيبة.

وعلى هذا النحو تتكون الأخلاق المفتوحة ، أخلاق النفس الرحبة الفياضة ، من تغتذي بالانفعال المبدع ، وترتضع أفاويق العاطفة الثرة الخلاقة ، وعلى هذا النحو أيضاً يولد الدين الحركي ، دين النفوس الممتازة التي هي سنحات من سنحات القدرة الحيوية ، وتجليات من تجليات الحياة ، استقرت في كيان هؤلاء الممتازين فشع وأنار ، وأضاء ما حوله ، فمشى الناس في إثرهم على مر القرون.

بهذا تتوج الفلسفة البرجسونية ، فتجمع في بيدر واحد حبيبات متجانسة ، أذرتها رياح تهب من أصل واحد ، ثم تذهب كل واحدة منها تسعى إلى رزقها ، وتلتقي بعد ذلك جميعها ، مع ما تحمله من جنى ، في بؤرة واحدة. فالدين والأخلاق من التوق والاندفاع ، والتوق والاندفاع من الانفعال المبدع والعاطفة الحرّى ، الانفعال والعاطفة من الثوران والحركة ، والحركة من الديمومة ، والديمومة من الوثبة الحيوية. هذا إذا صح الاتيان بهيكل تخطيطي في فلسفة لا هياكل فيها ولا خطوط ، وكل ما فيها نمو وغنى ، وزيادة مستمرة في الخصب ، وخلق دائم لأغلفة جديدة. وهيهات لسلسلة كلامية أن تستنفد ذلك الخيط الذي لا ينتهي التجزىء فيه إلى نهاية ، والذي هو العصب الأساسي للفلسفة البرجسونية. وإلا ، فهل نجد في هذا الخيط مكاناً لكل صغيرة تشتمل عليها هذه الفلسفة ، سواء في ذلك ما اتصل منها بالزمان ، أو ما اتصل بالتطور ، أو ما اتصل بالضحك ، أو ما اتصل بالجسد والنفس والمادة والذاكرة؟ بل هل نجد في هذا الخيط أفكار برجسون في الفن والجمال والشعر والموسيقى وكل ما هو تعبير عن حياة؟

وأياً ما كان الأمر ، فقد انتهت الفلسفة البرجسونية إذن ببحث في الأخلاق والدين لم يكن في حسبان الذين قرأوا « الزمان والحرية » ولم يعرفوا بعده « التطور المبدع ». وهكذا كذبت البرجسونية ظنّ من اتهمها باللين ، ووصمها بالتخنث وأراد أن يجعلها نوعاً من الهواية لن يؤدي أبداً إلى حكمة حقة. فها هي ذي ترسل صوت الحكمة قوياً في هذا الكتاب الأخير ، وها هي ذي تجعل لحنه الأخير إهابة بالبطولة.

وكتاب برجسون هذا ذو مصراعين ، ففيه يتحدث عن نوعين من الأخلاق ، وعن نوعين من الدين. وهو في هذا أمين لروحه النقدية العامة ، وهو في هذا يعمد ، شأن معظم كبار الفلاسفة ، إلى منهج الفصل والتمييز. فكما أن ديكارت ، من قبل ، قد اختار منهج الأفكار الواضحة المتميزة ،

وأزاح الأخلاط الشائبة الكدرة التي كانت في الفيزياء المشّائية ، وحارب أولئك الذين « يتحدثون عن الأمور الجسمية بلغة النفس ، وعن الأمور النفسية بلغة الجسد ، جدّ برجسون كذلك ، وعلى نحو أكمل وأملأ بالحياة ، في البحث عن « عناصر بسيطة » ، ففصل بين المكان والديمومة في « الزمان والحرية » ، وبين الإدراك الخالص والذاكرة الخالصة في « المادة والذاكرة » ، وبين الذكاء والغريزة في « التطور المبدع » ونادى بضرورة التحدث عن الأمور الكيفية كيفياً ، وعن الأمور الكمية كمياً ، فبذلك وحده يزول التناقض ونتجنب ظنون « أنشتين » وشكوك « زينون » ولوجاريتمات « فيشنر » ، كما نتجنب التصورات الهجينة التي أتى بها الارتباطيون ؛ وكذلك ميّز في كتابه الأخير بين نوعين من الأخلاق ونوعين من الدين لا معدى عن الفصل بينهما ، واتخذ من هذا التمييز عوناً له على تبديد الصعوبات ومواجهة المشكلات . إلا أنه كعادته دوماً ، لم يذهب بهذا الفصل إلى حد التنافر التام ، فهو أول من كرّه إلى الناس النظرات التجزيئية العنصرية ، وهو أول من دعا إلى الفهم التركيبي للأشياء . لذا نراه ، بعد أن فرز منبعي الأخلاق والدين ، حريصاً على أن يبين كيف أن الصوفية تنتهي أخيراً بأن تلبس صورة مذهب في الوعظ ليس فيه من نفحات الصوفية إلا العبق الباقي ، وليس فيه من روحها إلا الذماء ، وكيف أن الإلزام الأخلاقي ، على ما يتصف به من ضغط وقسر ، يستمد شيئاً من شذا الصوفية ، حتى لينقلب إلى محبة ، ويدنو من التطلع .

إلا أن الناس يخلطون بين هذين النوعين من الأخلاق ، السكونية والحركية ، فيتصورون إمكان الانتقال من الأولى ، وهي أخلاق المدينة ، إلى الثانية ، وهي أخلاق الإنسانية ، في حلقات تدريجية وخطوات متتالية ، ويحسبون أن الأخلاق الحركية نهاية عددية كمية للأخلاق السكونية ، وأن ليس علينا إلا أن نوسع هذه كيا نحصل على تلك ومما يساعد على الوقوع في

هذا الخلط ما اعتدنا عليه من النكوص بالحاضر إلى الماضي ، ومن الخلط بين الحالة النفسية الداخلية وبين موضوعها الخارجي ، فنحن مغرمون بأن ننظر إلى الماضي وكأن الحاضر المتحقق كان مرسوماً فيه ، وكأن ما تمخض عنه التطور فيما بعد كان محشواً في رأس الماضي من قبل ، فترانا نعيد تركيب الماضي من جديد استناداً إلى ما كشفه لنا الحاضر ، ونضع فيه عناصر وبذوراً لم توجد في الحقيقة إلا ساعةَ ظهرت ، ولم يكن من المستطاع فرزها أو التنبؤ بها من قبل . فالحياة جوهرها المفاجأة ، والتطور قوامه الخلق ، ووضع الأشياء يتغير في كل حين بتغير خواصها ، ومن خواصها وقتها ، وهيهات للناظر إلى مجراها أن يحدده إلا رجماً ، إذ هو رهين بهذه الأشياء ، وبها وحدها . وكذلك نخلط بين الحالة النفسية وبين حاملها المادي ، فنفعل ما فعله « فشنر » إذ استخلص من زيادة التنبيه كمياً زيادة في الإحساس كذلك ، أو ما فعله « تين » و« سبنسر » حين أهملا ما في الصفات الحسية من تقطع وتغير تام ، جرياً على سنة الفيزياء الاهتزازية التي تحدثنا عن أطوال الموجات . وعلى هذا الأساس ظننا أن حبنا للإنسانية ما هو إلا حبنا للأسرة والوطن ، وإنما ازداد بازدياد موضوعه تدريجاً . على حين أن هذين الحبين مختلفان نوعاً لا مقداراً ، وبينهما هوة لا تُعبر إلا قفزاً .

إن الفلسفة البرجسونية فلسفةُ الوثوب والتحول والحماسة . فالانتقال من الأخلاق السكونية إلى الأخلاق الحركية يتم دفعة واحدة ، لأن العواطف ، كمينرفا ، تولد بالغة مكتملة . وبين هذين النوعين من الأخلاق ما بين المغلق والمفتوح ، ما بين الضغط والجذب . ولبلوغ ما هو حركي لا بد من معاناة تحول طارىء . ولقد تم هذا التحول فعلاً يوم ظهرت المسيحية .

تلك هي الفكرة المركزية في « المنبعين » فكيف تكوّن كل من الأخلاق السكونية ، والدين السكوني ؟

إن خضوع النملة لمصالح قريتها أمر تضمنه الغريزة ، وما عليها كيما تقوم بواجبها ، إلا أن ترخي لنفسها العنان ، وأن تستسلم لطبيعتها ، فهي إذن ، إذ تضحي بنفسها هذه التضحية العمياء في سبيل نوعها ، تسلك طريق المقاومة الضعيفة ، وتختار أيسر السبل. فكذلك الأمر في المجتمعات المغلقة : اليسير فيها أن يقوم الفرد بواجبه ، ولكن الصعوبة والشجاعة في مخالفة هذا الواجب. إلا أن العقل ما يلبث أن يكدر دعة النوع ، فضولاً منه وإفشاءً للسر ، فيوسوس في رؤوس الأفراد ، فإذا بهم يتساءلون لِمَ هذا الكد الدائب في سبيل غيرهم ، ثم إذا بهم يتمردون على الواجب ، ويقاومونه. ولمقاومة هذه المقاومة إنما وجد الإلزام الأخلاقي. فالإلزام المغلق يعمل على إلغاء ما كان يعمل على الإلغاء ، فتصح تسميته بلغة الجدل الهيجلي ، نفي النفي. إنه يحل ما عقده العقل ، ويعيد الالتحام الذي كانت تضمنه الغريزة. ويخلق هذه الفضائل « البورجوازية » الهادئة ، وتلك العدالة الحسابية القائمة على مبدأ « المثل بالمثل » ، ضماناً لبقاء النوع ، وراحة المجتمع. وتلك هي الأخلاق السكونية.

وعلى هذا النحو أيضاً ولد الدين السكوني ، أعني أنه كان رد فعل على فضول العقل في إفشائه للسر. فالعقل ، إذ يخبرنا أن الموت محتوم ، يزعزع يقيننا ، وهو ، إذ يفسح مجالاً للطوارىء فيما بين المبادرة إلى العمل والنتيجة المرجوة ، يضعف ثقتنا بالنجاح ، فيثبط همتنا ، ويكاد يقعدنا عن العمل. ولكن الطبيعة ساهرة على مصلحة النوع ، فتهب إلى خلق اعتقادات رمزية تقوم مقام الغريزة ، وتتفادى هذا الخطر الذي يهدد الحياة. فإذا بفكرة الموت المقضّة تعدّلها فكرة أخرى هي فكرة البقاء بعد الموت. وإذا بالخوف من الطوارىء تعدّله ذريعة جديدة هي السحر. وإذا بالكون تعمره ، في أخيلة الناس ، الآلهة والأرواح ، التي تكون في أول أمرها قوى مبهمة ملتبسة ، ثم ما تلبث أن تصبح شخصيات واضحة ذات أسماء وأجساد

وصفات. وذلك هو الدين السكوني.

أما الأخلاق الحركية والدين الحركي فلهما غير هذا الشأن. فليس في الأخلاق السكونية، ما يشبه المحبة والبطولة والتفاني، فالأخلاق السكونية قائمة على فكرة تجارية خالصة، وقائمة على التوازن والجزاء بالمثل، وهي لا تعرف الجدة بل تدور في مكانها لا تبرحه. ولقد بين برجسون من قبل، في «التطور المبدع» أن هذا الدوران ينجم عن حركتين متعاكستين تتحدان معاً في مركب وحيد: فالنوع تتجاذبه قوتان: وثبة الحياة التي تدفعه إلى أمام، والمادة التي تشده حيث هو، فيدور في دائرة. فالأخلاق الدائرة لا تخلو إذن من قوة تقدمية، ولكن هذه القوة مغلولة مكبلة، فكلما توثب القلب، وثارت فيه الحماسة، ردَّ على أعقابه خاسراً... غير أن المسيحية كانت أول من قوي على تحطيم هذه الحلقة الدائرية، فقلبت الأخلاق المغلقة أخلاقاً حركية مفتوحة، وغدت الأخلاق الجديدة تطلعاً وتوثباً كلها، ولم يعد من شأنها أن تأمرنا بالخضوع لدستور محدد، إذ أن من صفاتها الأساسية أن تعلو على نفسها، لأنها فوق كل شكل يتخذ، ولأن قلقها الذي لا يُحد يتجاوز بها كل قانون. فلا تسألنْها ماذا يجب أن تعمل، فما كان لك أن تسأل عن موطن التحرك من الحركة. إن الشكوك الإيلية تمحى أمام من ينظر إلى الحركة في جملتها. لا ينبش ما فيها من مراحل مقطوعة. إن الحركة الطيبة كالحركة المادية، لا تنحل إلى مراحل ومحطات.

وكلا الأخلاق الحركية والدين الحركي لا يهب لنا الدعة والرخاء بل الفرح والحبور، ولا يقدم لنا ذلك الرفاه الأناني الكسول الذي يلقينا في سبات الفضائل البورجوازية، بل يبعث فينا حماسة المتصوفين المليئة بالمغامرة، فالصوفي الحقيقي لا يكتفي بحالات الكشف والوجد، وليس للبهجة عنده إلا قيمة رمزية ومؤقتة، فليست نهاية وغاية كما هي عند اليوناني، بل مرحلة انتقال لا بد من تجاوزها. والحبور الذي يشعر به هو

ضرب من الظفر كما يقول شلنج. والحبور الصافي - أو قل الحب، فذلك اسمه الحقيقي - يعلو على اللذة ويعلو على الألم. إن الفرح البرجسوني هو ذلك الفرح اللاذع الذي يحدثنا عنه پاسكال، وهو من أمارات الاطمئنان العميم. إنه فرح بلغ غاية العمق والعنف حتى لنتساءل كيف يستطيع أن يقيم في قلب بشري.

فالأخلاق الحركية والدين الحركي ليسا من خلق المجتمع إذن، بل من إبداع أفراد يحطمون الدوائر المغلقة، ويقوّضون العادات السكونية، ويسيرون بالإنسانية إلى أمام. وهؤلاء هم الصوفية وكبار المصلحين. إنهم حملة الوثبة الحيوية، ومكملوها.

وهنا تتبين لنا الصلة الوثيقة بين «التطور المبدع» وبين «المنبعين»، فبهؤلاء الأبطال يستمر التطور، وكل منهم يمثل بمفرده نوعاً جديداً. إنهم يجددون العواطف الإنسانية في كل عصر. فهذه العواطف تولد في تاريخ معيّن، ومن كتاب معين: يبدعها واحد من هؤلاء الخلاقين، ثم تسري منه إلى نفوس الناس موجات مستسرة نفاذة.

وهنا نتذكر الطابع الانفعالي للنظرية البرجسونية. فالفكرة الخالصة لا يمكن أن تنتهي وحدها إلى فعل، والتصور لا يمكن أن يؤدي إلى غير تصور. إن تجريداتنا الفكرية وحدها لا تنبت الحركة ما لم تكن الحركة ثاوية فيها من قبل. ويمكن أن نشبه اعتراض برجسون على المذهب العقلي بالاعتراض الذي وجهه «شلنج» إلى «هيجل»: إذا بدأنا بالتصور، فمهما نوسعه ونضخمه وغدده، فلن نحصل أبداً إلا على تصور. فالعقل كما بين برجسون من قبل في «التطور المبدع» «شرطي» ومن شأنه أن يقيم العلاقات بين الأشياء، أما الاختيار الفعّال لممكن ما من الممكنات العديدة فهذا ما لا يمكن تفسيره بالعقل، ولن يفسره إلا الانفعال. فبدون الانفعال لا تكون

غاية ، ولا يكون « سبب كاف » ، بل تكون كل الممكنات سواسية. إن الانفعال هو الذي يبث في أفكارنا الشوق إلى الوجود.

ويتضح مما تقدم أن « منبعا الأخلاق والدين » امتداد طبيعي « للتطور المبدع ». فها هم أولاء الأبطال يحملون الوثبة الحيوية ، ويخلقون الأنواع الجديدة. إلا أنك تلاحظ في « المنبعين » زيادة على ما في « التطور » ، وخاصة ما اتصل بالعلاقة بين الغريزة والحدس. فالغريزة في التطور المبدع أقرب إلى الحياة من العقل. صحيح أن الغريزة ليست هي الحدس ؛ فهي ، وإن كانت منزهة عن الخطأ ، فإنها محدودة ضيقة ، وليست لها الكفاءة المثلى والقدرة اللانهائية التي للحدس ، تلك الملكة العقلية السامية ؛ وصحيح كذلك أن العقل هو فاتحة كل حدس. ولكن مع ذلك ، فأقرب الاثنين إلى الحدس هي الغريزة النفاذة الآنية ، لا العقل المتردد الحائر. فالغريزة في « التطور المبدع » تساير حركة الوثبة الحيوية ، أو قل هي الوثبة الحيوية نفسها ، وقد التقطت التقاطاً سريعاً من خلال نوافذ المادة. أما في « المنبعين » فالغريزة تظهر لنا ، على العكس ، بمظهرها المحافظ الدوري المعتاد. فهي تضمن على نحو آلي الالتحام في الخلية ، وتظهر في دوران النوع حول ذاته ، لا في وثبة الفرد واندفاعته. بينما العقل على العكس من ذلك ، فضول كله ، وابتكار ونزوع إلى المغامرة. إنه يحب ركوب الأخطار. على أن هذا لا يعني أن برجسونَ « المنبعين » يولي المذهب العقلي عطفاً لم يوله إياه من قبل ، وما كان ينتظر منه أن يوليه ، وكل ما في الأمر أنه ، ههنا ، يبرز الطابع الوسط للعقل الذي يتوسط دائماً بين الضغط والتطلع : ففي العقل قلق دائم ، ونوع من الأكال المستمر يؤذن بالحرية وبنزق الروح. ولكن هذا القلق يعرضنا ، من ناحية أخرى ، إلى أشد الأخطار هولاً ! إن العقل أداة شغب وتكدير ، فهو في تحرقه للمغامرات ينتهي بأن يهدد رخاء المجتمع المغلق وطمأنينته.

إن العقل لم يخلق لعرقلة أغراض الطبيعة ، بل خلق للإعانة عليها وزيادة آثارها : ولكنه ما لبث أن قلب لهذه الطبيعة ظهر المجن ، فإذا به يريد أن يعرف كل شيء ، ويستطلع كل أمر ، ولو كان في استطلاعه له هلاكه ، وفي جهله به صلاحه . فأثار مشاكل لا تعنيه ، وحاول حل صعوبات محرمة عليه ، وامتد إلى أعوص المسائل ، كمشكلة الموت وكل ما هو خبيء ؛ وفي هذا نلمح من غير شك مفارقة من المفارقات التي اشتهرت بها الفلسفة البرجسونية ، ونوعاً من التعارض الباطني هو الذي دعا « جانكلفتش » إلى أن يطلق عليه اسم « مأساة الشعور » . فوثبة الحياة تنتهي إلى أشكال وبُنى تكذب رجاء الحياة . والنوع ضمن الديمومة ، والجماعة ضمن المكان ، يسحقان الفرد ويقتلانه ، بينا يجهد هو في سبيلهما ، ويحتاج إليهما في قواه ؛ والذاكرة ، « المكوِّنة » تغيض في الذاكرة « المتكونة » التي هي امتداد لها مع ذلك ؛ والأمر في العقل على هذا النحو أيضاً ، فالحياة قد أولته ثقتها ، وفسحت له مجال التكامل ، ولكنه خيب ظنها ، وكذب رجاءها .

وهنا يجب أن ندحض مزاعم من وصم الفلسفة البرجسونية بأنها فلسفة ثنائية . فالحياة التي توجد العقل والحدس الصوفي واحدة ، لا اثنتان ؛ كما أن الوثبة التي تخلق المجتمعات الدائرية المغلقة ، حين تدور على ذاتها ، ثم تبدع البطولة ، حين تحطم الدائرة ، هي وثبة واحدة . فليس هنالك جوهران ، وإنّما هنالك حياة واحدة يمكن أن تؤخذ من وجه دون آخر ، وليس هنالك ثنائية وإنّما هنالك افتراق . فالغريزة والعقل هما أبناء عمومة يجهل أحدهما الآخر ، وكلما أوغلا في طريقهما ازدادت الشقة بينهما ، ولكنهما مع ذلك يظلان دائماً أمينين على أرومتهما الواحدة وأصلهما البيولوجي الواحد . وهذا هو ما يعنيه برجسون من كلمة « الانقسام الثنائي » وما يقصده من قانون « الحميا المزدوجة » .

ولئن اتفق للبرجسونية أن تعبر عن أفكارها بلغة ثنائية ، كما يتفق لنا ،

نحن الذين عرفنا « كوپرنيكوس » ، أن نتحدث عن شروق الشمس وغروبها ، مع علمنا بأن الأرض هي التي تدور ، فما ينبغي لنا أن ننسى أن برجسون هو أول من لفت الأنظار إلى هذه الأمشاج التي تتم فيا بين الأفكار ، وإلى هذه المبادلات التي تجري بين أشياء متناقضة ، وهو أول من وقف طويلاً عند هذه الفكرة ، وهي ألا ننسى أبداً أن الخليط يبقى خليطاً ، وأن ما هو عياني هو كدر ومشوب . إنه الفيلسوف الأول الذي فضح في دقة ورهافة تلك النتائج اللامحسوسة التي تنجم عن التلاقح والسيحان الداخلي والروحي ، وتلك القفزات التي تسمح للإلزام الاجتاعي أن ينتحل صورة الحب ، وتسمح للعادة أن تتشبه بالذاكرة . ويُعنى برجسون عناية خاصة بمعرفة مقادير هذه الأخلاط ومعاييرها ، فصوّر لك تلك الألوهيات الهجينة التي تتأرجح بين التشخص واللاتشخص ، وبحث في تلك التصورات المشتبهة التي تتردد بين الإلزام والضرورة ، بين القانون الذي يأمر والقانون الذي يقرر ، بين الاجتاعي والفردي ، بين النفس والروح ، بين الضغط والتطلع .

ومن جديد برجسون في هذا الكتاب مبدأ الحميا الذي لم يرد له ذكر قبل « المنبعين » ؛ فيبيّن كيف أن كل ميل يفرغ دائماً جميع إمكانياته ، ويذهب إلى نهاية طريقه . وهذا المبدأ هو الذي يحمل برجسون على اصطناع هذه اللهجة الجديدة التي نلمحها في فصله الأخير ، والتي لا تخلو من طابع وعظي ، ومن تطلعات وهمية ، أشبه بتطلعات أصحاب المدن الفاضلة . إنه يدعو إلى البساطة دعوةً تذكرنا بدعوة « شارل فورييه » « وروسّو » من قبل ، ويعرض لحلول وآمال وأحلام فيها غير قليل من الإغراق ، وفيها جرأة الأستاذ الشاعر بمكانته من نفوس الناس ، كما يقول « جانكليفتش ». إنه يطرح في هذا الكتاب الشروط ، ويتجاهل الردود ويمضي في أفكاره مشمّراً . ويتناسى لغة الاحتال التي اصطنعها في « التطور

المبدع » ، فتراه يتحدث عن الغائية في وضوح لم يعرفه ذلك الكتاب ، وتراح يلح ، بلغة صريحة كل الصراحة ، على « نيات الطبيعة » وفائدة الغريزة والعقل للحياة ، ويعلن ما لم يجرؤ على إعلانه قبل ذلك الحين ، من أن الإنسان سبب وجود التطور المبدع . وليس قوله هذا مجازاً أو أسلوباً في الحديث ، شبيهاً بأسلوب من يتحدث عن غروب الشمس ، بل حقيقة واقعية يفسرها في نظرنا مبدأ الحميا أيضاً ؛ ذلك أنه كلما سار التطور إلى أمام زادت غايته وضوحاً . إن الحدس في « التطور المبدع » ليس إلا برقاً خاطفاً آنياً يشق ظلام حياتنا من بُعد . أما في « المنبعين » فقد تجسدت انتصارات الروح هذه في حياة القديسين ، ودامت بفضلهم وعمرت ، ولم تعد بعدهم تلك الانتصارات المتقطعة : فالبطل يمثل وثبة من وثبات التطور المبدع إلى أمام ، وبه يموت الموت . إنه يبشرنا بمستقبل الروح ، والصبح القريب .

القاهرة في ٢٠ حزيران (يونية) ١٩٤٥ .

المترجمان

الفصل الأول

الالزام الأخلاقي

إن ذكرى الثمرة المحرمة لَمن أقدم ما في ذاكرة كل منا ، وما في ذاكرة الإنسانية. وكان في وسعنا أن نتبين ذلك لولا أنها مغشاة بذكريات أخر نؤثر أن نعود إليها من حين إلى حين. فما عسى أن تكون طفولتنا لو أننا تركنا وشأننا نفعل ما نشاء! إذن لكنا نطير من لذة إلى لذة. لكن حاجزاً ، لا يُرى ولا يُلمس ، كان ينبثق في وجهنا ، وأعني به النهر أو الزجر. وكنا نذعن له ، ولا نتساءل لِمَ الإذعان ، فقد درجنا على طاعة الآباء والمعلمين. على أننا كنا نشعر تماماً أننا إنما نطيعهم لأنهم آباؤنا ، ولأنهم معلمونا ، فليس سلطانهم ناشئاً إذن عن ذواتهم، بقدر ما هو ناشىء عن مكانتهم بالنسبة إلينا ، فهم يحتلون منزلةً ما ، ومن هذه المنزلة يصدر أمرهم حاملاً من قوة النفوذ ما لا يتيسر له ، لو أنه صدر عن غيرهم . وبتعبير آخر ، كنا ننظر إلى هؤلاء الآباء والمعلمين على أنهم يعملون بالنيابة عن غيرهم ، وما كنا نفسر هذه الإنابة تفسيراً واضحاً. إلا أننا كنا نقدر أن وراءهم شيئاً هائلاً أو قل غير محدود يجثم على كواهلنا بواسطتهم. وذلك هو المجتمع كما سوف ندعوه ؛ حتى إذا تفلسفنا حينذاك شبهناه بكائن حي قد ترابطت خلاياه بصلات لا نراها ، وخضع بعضها لبعض وفقاً لتدرج منظم ، وانقادت إلى نظام طبيعي قد يقتضي تضحية الجزء في سبيل الكل. على أن هذا التشبيه لن يكون إلا تشبيهاً ، فشتان بين الكائن الحي الذي يخضع لقوانين ضرورية ، وبين مجتمع مؤلف من إرادات حرة. ولكن هذه الإرادات إذا انتظمت ، فإنها تؤلف ما يشبه الكائن الحي ، وتكون العادة في هذا الكائن الحي الصناعي بمثابة الضرورة في أفعال الطبيعة. فالحياة الاجتماعية من هذه الناحية ، طائفة من العادات المتأصلة ، تفي بحاجات الجماعة. وبعض هذه العادات عادات أمر ،

وجُلّها عادات طاعة، سواء أكانت الطاعة لشخص يأمرنا بالنيابة عن المجتمع، أم كانت لأمر غير شخصي يصدر عن الجماعة نفسها، من غير أن ندركها أو نشعر بها على نحو واضح بيِّن. وكل عادة من عادات الطاعة هذه تضغط على إرادتنا. وهبنا استطعنا أن نتجاوزها، فإننا لا بد مسوقون نحوها، مرتدون إليها، فعلَ الرقاص بعد أن يبتعد عن الشاقول، فلا بد للنظام أن يعود بعد أن يختل؛ وهكذا نشعر أننا ملزمون، شأننا في كل عادة من العادات. غير أن الإلزام هنا أقوى بما لا يقاس منه في سائر العادات. والمقدار إذا فاق مقداراً ثانياً بحيث يكون الثاني مهملاً بالنسبة للأول عدّه الرياضيون من مرتبة أخرى أو من نوع آخر، والأمر على هذا النحو في الإلزام الاجتماعي، فإن ضغطه إذا قيس بضغط بقية العادات كان هذا الفرق في الدرجة من الكبر بحيث يعادل فرقاً في النوع والطبيعة.

ولنلاحظ في الواقع أن هذه العادات يسند بعضها بعضاً، ومهما نعرف عن التفكير في أصلها وجوهرها، فإننا نشعر أنها متصلة بعضها ببعض، فهي إما أن يقتضيها منا محيطنا المباشر، أو محيط هذا المحيط، وهكذا، حتى نصل إلى الحد الأخير، وهو المجتمع. وكل عادة منها إنمّا تلبي مطلباً اجتماعياً، على نحو مباشر أو غير مباشر، ولذلك فهي تتماسك وتكون جملة واحدة. ولو مُثّلت لنا منعزلة بعضها عن بعض، لكانت إلزامات صغيرة، ولكنها جزء من الإلزام متمم له، ونعني بالإلزام الإلزام بوجه عام. وهذا الكل الذي يدين لأجزائه بكونه ما هو، يعود فيهب كل جزء من هذه الأجزاء السلطة التي ينعم بها. وهكذا يكون الكلي عاملاً على تقوية المفرد، ويظفر قولنا بأن « هذا واجب » على ما قد نقع فيه من تردد حيال واجب منعزل... والحق أننا لا نفكر تفكيراً صريحاً في طائفة من الإلزامات الجزئية، نضمها بعضها إلى بعض، لنؤلف منها بعد ذلك إلزاماً كلياً؛ ولعل التأليف من أجزاء ليس موجوداً هنا حقاً. فالأولى أن نشبه هذه القوة التي يستمدها إلزام من سائر

الإلزامات بنسمة الحياة تتنشقها من أعماق الكائن الحيّ كلُّ خلية من خلاياه تامةً لا تتجزأ . فالمجتمع الكامن في كل عضو من أعضائه يعبر ، في كل مطلب من مطالبه ، كبيراً كان أو صغيراً ، عن كل حيويته . على أنه لا بد من القول ثانيةً بأن هذا التشبيه ليس إلا تشبيهاً ، فالمجتمع البشري مجموعة من كائنات حرة ، ولكن هذه الإلزامات التي يفرضها ، فتمكنه من البقاء ، تدخل عليه نوعاً من النظام يشبه النظام القاهر الذي تخضع له الظاهرات الحية .

ومع ذلك فإن كافة الظواهر تحدونا على الاعتقاد بأن هذا النظام شبيه بنظام الطبيعة . ولست أتحدث فقط عن إجماع الناس على امتداح بعض الأفعال ، واستنكار بعضها الآخر ، فالمرء وإن لم يأخذ بالقواعد الأخلاقية التي تتضمنها أحكام القيم ، فإنه يظهر بمظهر من يراعيها ويعمل بها . وكما أننا لا نرى في الشاعر أثراً للمرض ، فكذلك لا نقدّر ما قد يختفي من اللاأخلاقية وراء الجانب الذي يبديه لنا الناس من نفوسهم . وإذا اقتصرنا على مشاهدة الناس ، وملاحظة سلوكهم ، لبثنا طويلاً لا نخلص إلى كراهيتهم وسوء الظن بهم ، فالمرء لا ينتهي إلى الرثاء لحال الإنسان وازدرائه إلا بملاحظته نقائص نفسه ؛ فإذا أشاح بعد ذلك عن الإنسانية ، فإنما يشيح عن الإنسانية التي اكتشفها في أعماق نفسه ؛ فالشر يعرف كيف يختبىء ، والناس يعرفون كيف يكتمون السرَّ ، فيقع كل فرد فريسة لخداع الآخرين . ونحن مهما نقسُ في الحكم على الناس ، فإننا ، في أعماقنا ، نعتقد أنهم خير منا ؛ وعلى هذا الوهم الموفَّق يقوم جزء كبير من الحياة الاجتماعية .

ومن الطبيعي أن يشجع المجتمع عليه . أضف إلى ذلك أن القوانين التي يمليها ، فتصون النظام الاجتماعي ، تشبه القوانين الطبيعية من بعض الوجوه . نعم ، إن الفيلسوف يرى فرقاً أساسياً بين هذين الشيئين ، فشتان في نظره بين قانون يقرر وقانون يأمر . فنحن نستطيع أن نتخطى القانون الذي

بأمر ، لأن فيه إلزاماً ، لا ضرورة ، أما القانون الذي يقرر فلا سبيل إلى دفعه؛ وإذا زاغ عنه حادث من الحوادث ، كان معنى ذلك أنه ليس بقانون ، وإنّما اعتُبر كذلك عن خطأ ، وأن ثمت قانوناً آخر هو القانون الصحيح ، يعبر عن كل ما نشاهد من حوادث ، وينقاد له الحادث العصيّ انقيادَ سائر الحوادث . ولكن هيهات أن يكون هذا التفريق واضحاً مثل هذا الوضوح في نظر سواد الناس . فكل قانون في نظر هؤلاء ، فيزيائياً كان أو اجتماعياً أو أخلاقياً ، إنّما هو أمر ، وعندهم أن ثمة نظاماً ما يسود الطبيعة ، وهذا النظام يتجلى في القوانين، والحوادث تنقاد لهذه القوانين إذعاناً لذلك النظام ، حتى ليصعب على العالم نفسه أن يمتنع عن الاعتقاد بأن القانون « يرين » على الحوادث ، وأنه بالتالي سابق عليها ، وأنه على هذا شبيه بالصورة الأفلاطونية ، تأتي الأشياء فتحاكيها . وكلما ارتفع العالم في سُلّم التجريد مال إلى أن يمهر القوانين هذه الصفة الأمرية ، طوعاً أو كرهاً .

إنه لمن المتعذر أن نتصور مبادىء الميكانيك على غير ما سجلت عليه منذ الأزل في اللوح المحفوظ ، هذه المبادىء التي يبحث عنها العلم الحديث في سيناء أخرى. ولئن نزع القانون الفيزيائي إلى أن يكتسي في خيالنا ثوب الأمر حين يبلغ من العموم حداً ما ، فإن الأمر ، في مقابل ذلك، إذ يتجه إلى كافة الناس يبدو كأنه قانون من قوانين الطبيعة. وهكذا فإن هاتين الفكرتين، في التقائها في الذهن، تأخذ إحداها عن الأخرى. فالقانون يأخذ من الأمر صفة الصرامة، والأمر يأخذ على القانون صفة الضرورة التي لا تُدفع، حتى ليبدو الخروج على النظام الاجتماعي شيئاً غير طبيعي، ونعده ضرباً من الشذوذ أو الاستثناء مهما تكرر.

وكيف تكون الحال إذا نحن رأينا وراء الأمر الاجتماعي أمراً دينياً! ليست تهمنا العلاقة بين الحدين ، فكيفما فسرنا الدين ، وسواء أكان اجتماعياً بالجوهر أم بالعرض ، فإن ثمة ناحية لا سبيل إلى الشك فيها ، وهي أن الدين

قد قام دوماً بوظيفة اجتماعية. وهذه الوظيفة معقدة، اختلفت باختلاف الزمان والمكان. على أنها في مجتمعات كمجتمعاتنا هي العمل على تدعيم مطالب المجتمع، وشد أزرها، وقد لا تقف عند هذا الحد، إلا أنها تبلغه على أقل تقدير. إن العقاب الذي يفرضه المجتمع قد يقع على بريء، وقد ينجو منه مجرم، وقلما نثاب في المجتمع على العمل الطيب، فنظر المجتمع ليس بمرهف، وهو يرضى باليسير، وليس ثمة قسطاس إنساني يزن العقاب والثواب كما ينبغي أن يوزنا، وها هنا تبدو وظيفة الدين. فكما أن الصورة الأفلاطونية هي الحقيقة الكاملة التامة التي لا نرى في هذا العالم إلا محاكيات فظة لها، فكذلك الدين ينقلنا إلى عالم جديد، ما مؤسساتنا وقوانيننا وعاداتنا إلا محاكاة بعيدة لبعض نقاطه البارزة. فالنظام في هذا العالم نظام تقريبي، والناس هم الذين يحصلونه تحصيلاً اصطناعياً، بينا هو في ذلك العالم الأعلى تام كامل، ويتحقق من تلقاء ذاته. وهكذا، فإن الدين يزيل ما بين الأمر الاجتماعي والقانون الطبيعي من فوارق بعد أن قللها الرأي العام.

وهكذا نرانا نرتد دوماً إلى تشبيهنا السابق الذي إن كان فاسداً في كثير من وجوهه، فهو مقبول من هذه الناحية التي تعنينا الآن. إن أعضاء المدينة يتماسكون فيما بينهم تماسك الخلايا في الجسم الحي، لأن العادة، بمعاونة العقل والخيال، تدخل عليهم من النظام ما يحاكي الوحدة التي يتمتع بها الكائن الحي المشتبكة خلاياه، وذلك بما تقيمه بين الفرديات المتميزة من تعاون.

فكل شيء يساهم في أن يجعل من النظام الاجتماعي محاكياً للنظام المشاهد في الأشياء. إذا نظر أحدنا إلى نفسه شعر بالبداهة أنه حر، في وسعه أن يتبع ذوقه، وأن يحقق رغبته وأن يفعل كل ما يبدو له من نزوات، وألا يفكر في أحد من الناس. حتى إذا أوشكت

إرادته أن تظهر وجد أن قوة معاكسة قد انبثقت ، فقامت في وجهه ، قوة مؤلفة من القوى الاجتماعية متراكمة : وهي ، خلافاً للدوافع الفردية التي تسوق الأفراد كلاً في اتجاهه ، تؤدي بهم إلى نوع من النظام لا يخلو من شبه بنظام الحوادث الطبيعية . إن الخلية الداخلة في تركيب كائن حي ، إذا زوّدت بالوعي لحظة ما ، فإنها ما تكاد تفكر في التحرر من هذا الكائن الحي ، حتى تدركها الضرورة ثانية . وقد يقوى الفرد على أن يلوي أو يحطم هذه الضرورة التي ساهم بعض الشيء في إيجادها ، ولكنه على الأخص خاضع لها : فالشعور بهذه الضرورة ، وإن كان مصحوباً بالشعور بإمكان التملص منها ، هو أيضاً ما يسمى بالإلزام . وعلى هذا الأساس من النظر ، ومن حيث المعنى العادي المألوف نقول : إن الإلزام هو من الضرورة بمثابة العادة من الطبيعة .

فهو إذن لا يأتي من الخارج تماماً ، فكل واحد منا ينتسب إلى المجتمع ، وينتسب إلى نفسه أيضاً . فإذا تعمق المرء نفسه ، كشف له شعوره عن شخصية أصيلة ، ما تزال تزداد أصالة كلما أوغل في التعمق . وهذه الشخصية لا يمكن أن تقاس بغيرها ، ولا يمكن التعبير عنها . . ولكن لئن كان هذا صحيحاً ، فصحيح أيضاً أننا على السطح من ذواتنا متصلون بالناس ، ونحن ها هنا نشبههم ، ونتحد بهم بنظام يوجد فيما بيننا وبينهم ارتباطاً متبادلاً . ولكن : هل تكون الوسيلة الوحيدة للارتباط بشيء راسخ وطيد أن نستقر في هذا الجزء الاجتماعي من الذات؟ الجواب على هذا الأمر يكون كذلك لو كنا لا نستطيع أن ننجو من حياة الاندفاع والنزوة والأسف على نحو آخر . بيد أننا إذا تعمقنا ذاتنا وأحسنّا التنقيب ، وجدنا نوعاً آخر من التوازن لعله خير من ذلك التوازن السطحي . أنظر إلى هذه النباتات المائية التي ترتقي إلى سطح الماء : إن التيار يهزها في كل حين ، فأوراقها التي انعقدت فوق الماء تهبها شيئاً من الثبات والاستقرار ؛ ولكن الجذور

الممتدة في القعر تسندها من أسفل، فتهبها ثباتاً أرسخ، واستقراراً أشد. على أننا لا نتحدث الآن عن الجهد الذي به نغوص إلى أعماق النفس: فهذا الجهد، إن كان ممكناً، فهو نادر. وإنما تجد النفس سندها عادة على السطح، في النقطة التي تتشابك فيها مع غيرها في ذلك النسيج المرصوص من الذوات التي غدت بذلك اجتماعية؛ وإن متانتها لفي هذا التضامن. ولكنها في هذه النقطة التي تستند إليها تغدو هي أيضاً اجتماعية، ولذلك فإن الإلزام الذي نتصوره رابطة بين الأفراد إنما هو أولاً رابطة بين الفرد وذاته.

فمن خطل الرأي إذن أن يؤخذ على الأخلاق الاجتماعية الخالصة أنها تهمل الواجبات الفردية. إذ حتى حين لا نكون ملزمين نظرياً إلا أمام الناس، نكون في الواقع ملزمين تجاه أنفسنا؛ لأن التضامن الاجتماعي لا يكون إلا في أن تنضاف في كل منا «أنا اجتماعية» إلى «الأنا الفردية». وتعهد هذه «الأنا الاجتماعية» هو الأساس في إلزامنا تجاه المجتمع. ولولا وجود شيء من المجتمع فينا، لما كان له علينا أي سلطان. وكونه حاضراً فينا يجعلنا في غنى عن الاتجاه إليه، فنكتفي بأنفسنا. ولئن كان حضوره هذا متفاوتاً بحسب الأفراد، فليس بيننا من يستطيع أن ينعزل عنه انعزالاً مطلقاً، وليس بيننا من يرغب في هذا الانعزال، لأنه يشعر أن القسم الأعظم من قوته إنما يستمده منه، وأنه مدين إلى المطالب التي تقتضيها الحياة الاجتماعية، باستمرار التوتر في قدرته، ودوام الاتجاه في مجهوده، مما يضمن لنشاطه أكبر إنتاج ممكن. وهبه أراد هذا الانعزال، فإنه لن يبلغه بحال، لأن ذاكرته وخياله يعيشان مما سكبه فيهما المجتمع، ولأن روح المجتمع كامنة في اللغة التي يتكلم، فهو حتى في وحدته، وحين يقتصر على التفكير، يخاطب نفسه، ويتحدث إليها. ويستحيل علينا أن نتصور امرءاً يتحرر من كل حياة اجتماعية؛ فحتى من الناحية المادية ظل روبنسون في جزيرته النائية على صلة بسائر الناس، فالأدوات المصنوعة التي أنجاها من الغرق،

ولولاها ما استطاع أن يدبر أموره، قد أبقت على مشاركته في الحضارة، وبالتالي في المجتمع. هذا فضلاً عن الاتصال النفسي الذي هو أكثر ضرورة أيضاً، فإن المرء سرعان ما يأخذه اليأس حين لا يجد ما يواجه به الصعوبات المتجددة غيرَ قوته الفردية التي يشعر أنها محدودة. فهو يستقي من المجتمع الذي يظل مرتبطاً به ارتباطاً خيالياً القوة والنشاط؛ والمجتمع أبداً حاضر أمامه يرنو إليه مهما تعامى هو عنه. فالفرد، وقد احتفظ بالأنا الاجتماعية حيةً في نفسه، يتصرف في وحدته، كمن يستمد التشجيع بل المعونة من المجتمع بكامله. والذين قضت عليهم الظروف أن يعيشوا في الوحدة مدة من الزمان، ولم يجدوا في ذواتهم موارد الحياة الداخلية العميقة، يعرفون كم يشق على المرء أن يرخي لنفسه العنان، أي أن لا يثبت الأنا الفردية في المستوى الذي تأمر به الأنا الاجتماعية؛ فتراهم يحرصون على صيانة هذه الأنا الاجتماعية حتى لا يتخاذل شيء من قوتها تجاه الأنا الفردية؛ بل تراهم، عند الاقتضاء، يعمدون إلى سند مادي اصطناعي، كما كان يفعل حارس الغابات الذي حدثنا عنه «كبلنج»: كان هذا الحارس وحيداً في بيته في وسط غابة في الهند، وكان في كل مساء يرتدي للطعام ثيابه السوداء «مخافة أن يفقد، في وحدته، احترامه لنفسه».

أما أن تكون هذه «الأنا الاجتماعية» هي الشاهد الحيادي الذي قال به آدم سميث وأنه ينبغي أن لا يفرق بينها وبين الوجدان الأخلاقي، وأن المرء يرضى عن نفسه أو يسخط عليها بحسب ما يقع الفعل منه موقعاً حسناً أو سيئاً، فهذا ما لا نذهب إلى القول به. وسوف نرى أن للعواطف الأخلاقية ينابيع أعمق. إن اللغة لتجمع تحت اسم واحد أشياء متباينة كل التباين: فأي شبه بين تأنيب الضمير الذي يشعر به القاتل، وبين تأنيب الضمير الملح المرهق الذي قد تشعر به حين تمس كرامة أحد، أو حين نظلم

طفلاً ما؟ لأن تخدع نفساً بريئة تتفتح للحياة، فتلك إساءة من أكبر الإساءات في نظر بعض الضمائر التي لم تُزوّد بحس تزن به نِسبَ الأشياء، لكونها لم تستمد من المجتمع معياره، ولا أخذت عنه أدواته وأساليبه في التقدير. ولكن هذا النوع من الضمير ليس هو الذي يؤثر في غالب الأحيان؛ وهو متفاوت الرهافة بحسب الأفراد، فيمكن القول بوجه العموم: إن حكم الوجدان إنما هو الحكم الذي تصدره الأنا الاجتماعية.

والقلق، بوجه العموم أيضاً، إنما هو اضطراب في الصلات بين هذه الأنا الاجتماعية، وتلك الأنا الفردية. حللوا عاطفة التأنيب في نفس مجرم كبير. لقد توحدون في أول الأمر بينها وبين الخوف من العقاب حين ترون تلك الاحتياطات الدقيقة التي يتخذها المجرم إخفاء للجريمة، وما يني يكملها ويجددها حتى لا يُكتشف أنه مجرم، وحين تلاحظون جزعه من الوقوع على بعض التفصيلات التي أُهملت، واكتشاف الدليل القاطع.

ولكن ألا فانظروا للأمر نظرة أقرب، تجدوا أن تحاشي العقاب لا يقصد في هذه الحال بقدر ما يَقصد محوُ الماضي، وجعلُ الجريمة كأن لم تكن. فالأمر حين يكون مجهولاً من كل الناس فكأنه ما كان، فالمجرم في محاولته إخفاء جريمته، حتى يقضي على كل معرفة يمكن أن تتطرق إلى ضمير إنسان، كأنما يحاول أن يبطل الجرم نفسه. وبعد أن يظفر المجرم بإخفاء جريمته عن الناس يستطيع بأن يخفيها عن نفسه، فهو ما زال يعرف أنه مجرم، ومعرفته هنا تنأى به عن المجتمع شيئاً فشيئاً بعد أن كان يرجو أن يظل فيه بمحوه آثار الجريمة. إنه يعرف أن الاحترام الذي يُوجّه إليه الآن إنما يوجَّه إلى شخصه السابق الذي لم يعد موجوداً. ويعرف أن المجتمع لا يخاطبه هو، بل يخاطب شخصاً آخر غيره. إنه يعرف من هو، فيعيش بين الناس وهو أكثر عزلة مما لو كان يحيا في جزيرة خالية، لأنه في عزلته يحمل معه صورة المجتمع التي تحف به وتسنده، أما الآن فقد انقطع عن المجتمع وعن صورته معاً.

حتى إذا قُدِّر له أن يعترف بجريمته، عاد إلى حظيرة المجتمع، وعُومل عندئذ بما يستحق أن يعامل به، واتجه الناس إليه نفسه، لا إلى شخص آخر غيره. وهكذا يستأنف تعاونه مع الآخرين، فإن قاصّوه بعد ذلك فإنه، بانضمامه إلى جانبهم، يكون هو نفسه مُصْدر الحكم على نفسه، فينجو من العقاب جانب من شخصه هو خير ما فيه. تلك هي القوة التي تدفع المجرم إلى أن يعترف بجريمته. وقد لا يذهب إلى هذا الحد، فيكتفي بالاعتراف إلى صديق له، أو إلى أي رجل فاضل. وهكذا، برجوعه إلى الحقيقة في نظر شخص واحد على الأقل، يستأنف اتصاله بالمجتمع، ولو عند نقطة واحدة، وبوساطة خيط واحد. وهبه لم يشعر باندماجه في المجتمع، فإنه يشعر، على الأقل، أنه إلى جانبه، وأنه قريب منه، وأنه لم يعد غريباً عنه، وأنه على كل حال، لم يقطع صلته به تمام القطع، ولا قطعها مع ما يحمل في نفسه منه.

ولكي ينكشف التصاق الفرد بالمجتمع انكشافاً واضحاً، لا بد من هذا القطع العنيف. فنحن، في الأحوال العادية، نتصرف وفقاً لواجباتنا من غير أن نفكر فيها؛ ولو كان علينا أن نستحضر فكرة هذه الواجبات في كل مرة، وأن نضع صيغتها، لكان القيام بالواجب أشق. غير أن العادة تكفينا مؤونة ذلك؛ وحسب المرء، في معظم الأحوال، أن يترك لنفسه العنان حتى يقدم للمجتمع ما يفرضه عليه، أو ما ينتظره منه. أضف إلى ذلك أن المجتمع قد هوّن علينا الأمر، خاصةً بما وضع بيننا وبينه من وسطاء: فلكل منا عائلة ولكل منا مهنة، وكل منا ينتسب إلى ناحية ومركز ومقاطعة، فإذا كان اندماج الطائفة من هذه الطوائف في المجتمع تاماً، كان حسبُ أحدنا أن يقوم بواجباته تجاه الطائفة حتى تبرأ ذمته حيال المجتمع. المجتمع دائرة مركزها الفرد، وبين المركز والمحيط قد اصطفت دوائر مركزية آخذة في الاتساع، تمثل الطوائف المختلفة التي ينتسب إليها الفرد. وكلما اقتربنا من المحيط إلى المركز، فضاقت الدائرة، انضافت الواجبات إلى

الواجبات حتى تنتهي إلى الفرد ، فإذا هو أمامها جميعاً . وهكذا يضخم الواجب كلما تقدم ، ولكنه وإن غدا أكثر تعقيداً ، فهو يغدو أقل تجريداً ، وأسهل قبولاً حتى إذا صار مشخصاً تماماً وجدناه مصحوباً بميل نكاد - لفرط ما ألفناه - نحسبه طبيعياً ؛ وهو يجعلنا نقوم في المجتمع بالوظيفة التي تَكِلها إلينا مكانتنا . وما دمنا ننساق مع هذا الميل ، فنحن لا نكاد نشعر به ، فما نتبين قوته وسلطته إلا إذا ابتعدنا عنه ، كما هو الأمر في كل عادة متأصلة .

إن المجتمع هو الذي يرسم للفرد منهاج حياته اليومية ، والمرء في حياته مع أسرته ، وفي مزاولته مهنته ، وفي كل أمر من أمور حياته اليومية كشراء السلع والخروج إلى النزهة ، بل والبقاء في البيت ، لا يستطيع إلا أن يخضع لأوامر ، وأن ينقاد إلى واجبات . وعلى المرء في كل لحظة أن يختار ، فترانا نختار بصورة طبيعية ما هو موافق للقاعدة المرسومة ، ولا نكاد نشعر بما نفعل ، ولا نبذل في ذلك شيئاً من جهد . فالمجتمع قد رسم لنا الطريق ، فما يسعنا ، إذ نجده مفتوحاً ، إلا أن نتبعه ونسير فيه . ألا إن الهيام في الحقول لأحوج من هذا إلى الجهد الشخصي . فالواجب ، بهذا المعنى ، يتحقق تحققاً آلياً ، حتى ليمكن القول بأن الخضوع للواجب يكون في معظم الحالات بأن يُرخي الإنسان زمام نفسه ، ويستسلم لها . غير أن طاعة الواجب تبدو حالةً من التوتر ، والواجب يبدو للمرء أمراً قاسياً صلباً ، فما هو السبب في ذلك؟ السبب في هذا أن ثمة حالات تقتضي فيها الطاعة مقاومةً للذات . وهذه الحالات ، وإن كانت نادرة ، فإنها ملحوظة ، لأنها مصحوبة بوعي شديد ، كما يحدث ذلك في أي حالة من حالات التردد . والحق أن الوعي هو هذا التردد نفسه ، هذا الفعل الذي ينطلق وحده ، فما نكاد نشعر بمروره . ولما كانت الواجبات متضامنة فيما بينها ، وكان مجموع الواجب كامناً في كل جزء من أجزائه ، اصطبغت كافة الأجزاء بهذا اللون الذي اكتسته تلك

الحالات النادرة. على أنه لا بأس، من الناحية العملية، أن تبدو لنا الأمور على هذا النحو، بل إن في ذلك لبعضَ الفوائد. فمهما يكن القيام بالواجب أمراً طبيعياً، فلربما لاقى المرء في نفسه بعض المقاومة، فيحسن أن نتوقع مثل هذه المقاومة، فما نسلّم أن من السهل على الإنسان أن يظل زوجاً صالحاً، ومواطناً شريفاً، وعاملاً مخلصاً، وإنساناً فاضلاً، أضف إلى ذلك أن في هذا الرأي حظاً وافراً من الصواب، فلئن كان من السهل أن نبقى ضمن إطار المجتمع، فلقد دخلنا المجتمع من قبل، ودخوله كلفنا بعض الجهد، والدليل على ذلك ما يلاحظ في الطفل من تمرد على النظام، وما يحتاج إليه الطفل من تهذيب، والحق أن الفرد يشعر بموافقته ضمناً على مجموع الواجبات، ولو لم يكن عليه أن يستشير نفسه بصدد كل واحد منها. فما على الفارس إلا أن يستسلم للجري، ولو كان عليه أن يستقيم أولاً على السرج. وهذا هو شأن الفرد حيال المجتمع. فأن نقول بأن الواجب يتحقق تحققاً آلياً، فذلك خطأ من بعض الوجوه، وخطِر من كل الوجوه. فعلى سبيل الموعظة العملية نستطيع أن نقول إن طاعة الواجب هي مقاومة للذات.

ولكن الموعظة شيء، والتفسير شيء آخر، فإذا قلنا في تحليل الواجب، وفي تفسير أصله وجوهره، إنه جهد يقاوم به المرء نفسه، وأنه حالة توتر وتقبض، ارتكبنا خطأ نفسياً طالما أفسد كثيراً من النظريات الأخلاقية، فقامت مشكلات مصطنعة، وأثيرت مسائلُ فرقت الفلاسفة أحزاباً، على حين لو حللناها لتبددت. ليس الواجب حادثاً فريداً لا يقاس مع غيره، ينتصب فوق جميع الحوادث كأنه إشراق خفي. ولئن نظر إليه هذه النظرة عددٌ لا بأس به من الفلاسفة، ولا سيما أولئك الذين ينتسبون إلى « كَنْت » فلأنهم لم يفرقوا بين الشعور بالواجب، وهو حالة هادئة تمت إلى الميل بقربى،

وبين تلك الهزة التي نهز بها أنفسنا تخطياً لما قد يعترض هذا الواجب من عقبات.

حين نخرج من أزمة روماتيزم، يزعجنا بل يؤلمنا أن نحرك عضلاتنا ومفاصلنا، وذلك إحساس إجمالي بمقاومة نلقاها من الأعضاء. ويأخذ هذا الإحساس بالتناقض شيئاً بعد شيء حتى يغيب في شعورنا بحركاتنا حين نُعافى. ويمكن القول في هذه الحال إن الإحساس ما زال موجوداً على حالة النشوء، أو قل على حالة الاضمحلال، وإنمّا يتحين الفرصة حتى يشتد. لأن المصاب بالروماتيزم معرض من غير شك لحصول أزمات كثيرة. فما قولكم في رجل لا يرى في شعورنا العادي بتحريك الأيدي والأرجل إلا تناقضاً في الألم فيعرّف ملكة التحرك بأنها جهد نبذله لمقاومة الألم من الروماتيزم؟ إن هذا الشخص ليغفل أولاً عن تفسير العادات الحركية. إن كل عادة من هذه العادات تنطوي على مركب خاص من الحركات، لا يمكن أن تُفهم إلا به. وما ملكة المشي أو الركض أو تحريك الجسم إلا مجموع هذه العادات الأولية التي لا يُفسر كل منها تفسيرَه الصحيح إلا بما ينطوي عليه من حركات خاصة به. ولكن هذا الشخص لم ينظر إلى هذه الملكة إلا نظرةً إجمالية عامة، واعتبرها، من جهة ثانية، قوةً موجهة ضد مقاومة؛ فكان من الطبيعي أن يجعل للروماتيزم وجوداً مجرداً مستقلاً إلى جانبها. في خطأ من هذا النوع وقع كثير ممن بحثوا في الإلزام. إننا مُلزَمون بألف واجب خاص، وكل واجب من هذه الواجبات يقتضي تفسيراً خاصاً. ومن الطبيعي، أو بتعبير أدق، من العادي أن نخضع لهذه الواجبات جميعها. ولكن قد يتفق، استثناءً، أن نحيد فنقاوم، فإذا قاومنا هذه المقاومة كنا في حالة من التوتر والتقبض. هذه الصلابة هي التي نظهرها حين ننسب إلى الواجب مثل هذا المظهر القاسي.

وفي هذه الصلابة يفكر الفلاسفة حين يخالون أنهم يردّون الواجب إلى

عناصر عقلية. فيقولون: لكي نقاوم المقاومة ونستمسك بالطريق السوي، لا يغوينا عنه هوى أو رغبة أو فائدة، لا بد لنا أن نقنع أنفسنا بحجج. وحتى حين نقاوم الرغبة الآثمة برغبة مثلها، فإن هذه الرغبة التي أثَرْناها بالإرادة، ما كان لها أن تنبثق إلا استجابة لفكرة، فالإنسان العاقل إنما يفعل في نفسه بوساطة العقل. ولكن هل ينتج عن كوننا نعود إلى الواجب بطرق عقلية أن الواجب شيء عقلي؟ سوف نقف طويلاً عند هذه النقطة بعد حين، ولا نريد الآن أن نناقش النظريات الأخلاقية ونكتفي بأن نقول: ينبغي أن يُفرق بين الميل، طبيعياً كان أو مكتسباً، وبين الطريقة العقلية التي يتذرع بها الكائن العاقل ليفيء إلى الميل قوته، ويحارب ما من شأنه أن يعوقه. وقد نستطيع بهذه الطريقة أن نكشف عن ميل مغمور، والأمر قد يتم كما لو كنا نبني الميل بناءً جديداً. ولكن كل ما في الأمر أننا حسرنا عنه ما كان يعوقه أو يكفه. وسيان، من الناحية العملية، أن نفسر الحادث على هذه الصورة أو على تلك، فالمهم أننا قد نجحنا، بل ربما كان الأفضل أن نحسب الأمور تجري على النحو الأول. أما أن نزعم أن الأمر يجري كذلك فعلاً، فذلك تشويه لنظرية الواجب، وهذا ما وقع لمعظم الفلاسفة.

ولا ينبغي أن تفهم فكرتنا هذه على غير وجهها. ومهما يقتصر المرء على مظهر ما من مظاهر الأخلاق، كما فعلنا نحن حتى الآن، فلا بد أنه يلاحظ أن ثمة مواقف مختلفة يقفها المرء من الواجب. وهذه المواقف تندرج بين موقفين أقصيين أو قل بين عادتين قصويين: فنحن إما أن نجول في الطرق التي رسمها المجتمع جولاناً طبيعياً جداً لا نكاد نلاحظه، وإما أن نتردد ونتفكر: أيها سنسلك، ومن أي نقطة سنسير، وما المسافة التي سوف نقطعها ذهاباً وإياباً إذا سلكنا عدة طرق منها تباعاً. في هذه الحالة الثانية نرى أن كثيراً من المسائل الجديدة تُطرح. وحتى حين يكون الواجب مرسوماً رسماً

تاماً، ترانا ندخل عليه في حين التحقيق بعض الفوارق البسيطة. ولكن الموقف الأول هو موقف السواد الأعظم من الناس كافة. ولربما كان هو السائد لدى الجماعات الدنيا. ثم إنه لمن العبث أن نفكر في كل حالة خاصة، فنصوغ القاعدة، ونبين المبدأ، ونستخلص النتائج: إذا ثار ثائر الهوى، وكان قوي الإغواء، فأوشكنا أن نهوى، ثم إذا بنا ننتصب فجأة، فننجو من الوقوع، فترى ما الذي كان سندنا في ذلك؟ إنها قوة تثبت وجودها وقد أسميناها «مجموع الواجب». إنها عصارة مركزة لآلاف العادات الخاصة التي تعودنا بها أن نخضع لآلاف المطالب الخاصة للحياة الاجتماعية. ليست هي هذا الواجب أو ذاك. وهي تؤثر القول على الفعل. وإذا قالت فإنّما تقول: «يجب لأنه يجب»، وفعل العقل حينذاك، حين يمضي مفكراً في الأسباب، موازناً بين القواعد، راجعاً إلى المبادىء، إنّما يكون بزيادة الانسجام المنطقي في هذا السلوك الذي يخضع، بالتعريف، للمطالب الاجتماعية. أما الواجب فمن هذه المطالب الاجتماعية إنّما يستمد وجوده. والمرء في ساعات الغي لا تستطيع الحاجة إلى الانسجام المنطقي أن تجعله يضحي بمصلحته وغروره وهواه. وإنّما رأت الفلسفة في العقل مبدءاً للواجب لأن العقل يقوم في الواقع بوظيفة المنظم، في كائن عاقل، يضمن ذلك الانسجام في القواعد أو المواعظ الواجبة. ولعمري ما اعتقادنا هذا إلا كالاعتقاد بأن الجناح في الآلة هو الذي يجعلها تدور.

هذا وإن المطالب الاجتماعية يكمل بعضها بعضاً. والمرء مهما تكن أخلاقه قليلة الحظ من العقل، ومهما يكن سلوكه الفاضل آلياً، فإنه في تمشيه وفق ما تقتضيه المطالب الاجتماعية، المنسجمة منطقياً، يسكب في سلوكه بعض النظام العقلي. وهذا المنطق إنّما اكتسبته الجماعات مؤخراً، وهو في جوهره نوع من الاقتصاد، يستخرج من المجموع بعض المبادىء جملةً، ثم يحذف من هذا المجموع ما لا ينسجم مع هذه المبادىء. أما الطبيعة

فهي غزيرة. وكلما كان المجتمع أقرب إلى الطبيعة كان نصيبه من العارض وغير المنسجم أكبر. فإننا نلاحظ في البدائيين أن كثيراً من النواهي والأوامر عندهم هي نتيجة تداعيات أفكار غامضة، ونتيجة الخرافة والآلية. ولئن كانت هذه النواهي والأوامر لا تخلو من فائدة، لأن خضوع كافة الأفراد لقواعد معينة، ولو كانت سخيفة، يزيد في التحام المجتمع، فإن هذه الفائدة تأتي هنا من مجرد الخضوع لقاعدة ما؛ أما الأوامر والنواهي التي لها قيمة في ذاتها، فهي تلك التي ترمي إلى بقاء المجتمع أو رفاهه. وهذه لم تنفصل عن الأولى، لتعيش بعدها، إلا على مر الأيام. وعند ذلك التحمت المطالب الاجتماعية بعضها ببعض، وأصبحت خاضعة لمبادىء. ومهما يكن من أمر، فإن المنطق متغلغل في المجتمعات الحالية فحسب المرء أن يخضع لهذه المبادىء حتى يحيا حياة مطابقة للعقل، ولو لم يعقل سلوكه.

على أن جوهر الواجب شيء، وما يقتضيه العقل شيء آخر. وهذا غاية ما رجونا أن نوحي به حتى الآن. وفي اعتقادنا أن عرضنا هذا يزيد انطباقه على الحقيقة بنسبة ما يكون الكلام عن مجتمعات ضئيلة الحظ من التطور، ونفوس عريقة في البدائية. وهو أيضاً صحيح، في هيكله حين يكون الكلام عن الضمير العادي على نحو ما نجده اليوم لدى رجل فاضل. ونحن لا نستطيع أن نتفادى التحليلات الاصطناعية، وأن نتحاشى التركيبات الجزافية، ما لم نتزود بهيكل يتبدّى فيه الجوهر من الأمر. لأننا أمام طائفة معقدة متداخلة من العواطف والأفكار والميول. وهذا الهيكل هو ما حاولنا أن نحدد خطوطه، ونرسم معالمه. إن الواجب يجثم على إرادة الأفراد جثومَ العادة. وكل واجب من الواجبات يجرّ وراءه كتلة الواجبات متجمعةً متراكمة، ويستفيد من وزنها كلها ليحدث ما يحدثه فينا من ضغط.

هذا هو الشيء الجوهري. وإليه ينحل الواجب، عند الاقتضاء، مهما يبلغ من تعقيد.

ومن هنا نرى في أية برهة، وبأي معنى - وما أبعد هذا المعنى عما قصد إليه «كَنْت» - يكتسي الواجب شكل أمر مطلق. إنه من المتعذر أن نجد في الحياة الواقعية أمثلةً على مثل هذا الأمر. لئن كان الإيعاز العسكري الذي لا يُبرّر ولا يرد عليه يقول: «يجب لأنه يجب» فليس في الإمكان أن لا يُلقى في روع الجندي بسبب ما. وإلا لتخيل هو سبباً من عنده. وإذا أردنا مثالاً على أمر مطلق محض كان لا بد أن نبنيه قبلياً، أو أن نستمده من التجربة بعد تشذيب. تخيلوا نَمْلة يومض فيها شعاع من تفكير، ويُلقى في روعها أنها مخطئة في هذا الكد الدائب في سبيل الآخرين. إنها تتحير في أمرها، ويساورها الكسل. ولكن هذا التردد وهذا الكسل لن يدوما إلا بضع لحظات؛ وهو الوقت الذي يستغرقه شعاع العقل في وميضه. وعند انقضاء اللحظة الأخيرة من هذه اللحظات، تستعيد الغريزة علوَّها، فتردّ النملة إلى عملها رداً قوياً... وعند ذلك سيقول العقل مودعاً: يجب لأنه يجب... إن هذا الأمر (يجب لأنه يجب) ليس إلا شعوراً طارئاً بالقوة التي يجذبنا بها الخيط بعد أن استرخى إلى حين. ومثل هذا الأمر يرن في مسمع السائر في نومه حين يبدأ بالخروج من الحلم الذي يمثله. فإنه إذا تردى في السرمنة[1] ثانية ناداه أمر مطلق مؤلف من كلام، بلسان العقل الذي ما كاد ينبثق حتى اختفى: أن لا مناص من العودة. فنستطيع أن نقول باختصار: إن الأمر المطلق الصرف هو من طبيعة غريزية أو سرمنية: كذلك نحققه في الأحوال العادية، وكذلك نتمثله حين يبزغ العقل مدة تكفي لإصداره، ولا تكفي للبحث عما يسوغه من أسباب. ومن الواضح البين،

---

(١) كلمة منحوتة من سير ونوم، في مقابل (Somnambulisme).

حينئذ، أنه كلما مال النشاط المبذول إلى اتخاذ شكل الغريزة، على كونه عاقلاً، مال هذا الأمر إلى اتخاذ الشكل المطلق. والنشاط الذي يكون في أول أمره عاقلاً ثم يمضي إلى محاكاة الغريزة هو ما نسميه عند الإنسان بالعادة. والعادة القوية التي تتألف قوتها من قوى كافة العادات الاجتماعية الأولية مجتمعةً، إنما هي بالضرورة تلك التي تحاكي الغريزة على أمثل صورة. فهل من المستغرب، حينذاك، أن يكتسي الواجب شكل الأمر المطلق (يجب لأنه يجب)، في تلك اللحظة القصيرة التي تفصل بين الواجب الذي نحياه فحسب، وبين الواجب الذي نتمثله ونسوّغه بشتى الأسباب؟

تخيلوا خطين للتطور متباعدين، وتخيلوا مجتَمَعَيْن على النهايتين القصويين لهذين الخطين. من البدهي أن المجتمع الغريزي هو النموذج الذي يبدو لنا طبيعياً أكثر من غيره. لأن الصلة التي تربط بين أفراد خلية النحل أشبه بالصلة التي تجعل خلايا الكائن الحي مرتبطة بعضها ببعض، خاضعة بعضها لبعض. فلنفرض الآن أن الطبيعة أرادت على النهاية الأخرى أن تحصل على مجتمعات يُترك فيها بعض الحُرية للاختيار الفردي. إنها ستحاول أن تجعل العقل يحصل هنا على نتائج شبيهة بنتائج الغريزة هنالك، وإذن فستعمد إلى العادة، فتجعل كل عادة من هذه العادات التي يمكن أن تسمى بالعادات الأخلاقية عادةً ممكنة. ولكن مجموع هذه العادات، أي عادة اتخاذ العادات، باعتبارها أساس المجتمعات، وشرط وجودها، سيكون له من القوة ما للغريزة، سواء من حيث الشدة أو من حيث الانتظام. وهذا هو تماماً ما أسميناه «بمجموع الإلزام». نعم إن المجتمعات المقصودة هنا هي المجتمعات البدائية. ولكن المجتمع الإنساني مهما يتقدم ويتعقد ويصبح روحياً، فإن الأسس التي أقيم عليها، أو قل نية الطبيعة فيه، باقية هي هي لا تتغير.

وعلى هذا النحو تمت الأمور، ولا نريد الآن أن نطيل الكلام في ناحية

عُنينا بها في غير هذا الموضع. وحسبنا أن نقول إن العقل والغريزة هما صورتان من الوعي، كانا في الحالة الأولية متداخلين، ثم أخذا ينموان فينفصلان. وقد تم هذا النمو على ذينك الخطين الكبيرين في تطور الحياة الحيوانية، الحلقيات والفقريات. فكانت غريزة الحشرات، ولا سيا غريزة غشائية الجناح، وفي نهاية الخط الأول، وكان العقل الإنساني في نهاية الخط الثاني. وكلا الغريزة والعقل موضوعه الأساسي استخدام الآلات: الثاني يبتكرها ابتكاراً، فهي متبدلة، ولا يمكن التنبؤ بها، والأولى تقدمها إليها الطبيعة فهي ثابتة لا تتغير. والآلة مُيسَّرة إلى عمل، وهذا العمل يزداد نجعه كلما ازداد التخصيص فيه، أي كلما وُزّع على عمال متفاوتين في الصفات، فيكمل بعضهم بعضاً. فكأن الحياة الاجتماعية مثال غامض كامن في الغريزة والعقل على السواء، فتراه يتحقق على أكمل صورة في خلية النحل أو قرية النحل من جهة، وفي المجتمعات الإنسانية من جهة أخرى، فالمجتمع، إنسانياً كان أو حيوانياً، إنما هو نظام، لأنه ينطوي على اتساق وترتيب، ويقتضي بوجه العموم خضوع العناصر بعضها لبعض. إنه جملة من القواعد أو القوانين، إما أن يحياها المجتمع من غير أن يشعر بها، وهذا هو شأن المجتمع الحيواني، وإما أن يحياها ويتمثلها، وهذا هو شأن المجتمع الإنساني. غير أن الفرد في خلية النحل أو قرية النمل مشدود إلى وظيفته بحكم طبيعته، والنظام في هذه الخلية يكاد يكون ثابتاً لا ينتابه تبديل، في حين أن المجتمع الإنساني متبدل الشكل، مفتوح لكل أنواع التقدم. وينتج عن هذا أن كل قاعدة من قواعد المجتمع الأول مفروضة من الطبيعة فرضاً فهي ضرورية، بينما الشيء الطبيعي الوحيد في المجتمع الثاني هو ضرورة وجود قاعدة. وكلما أوغلت تتقصى أصل الواجبات المختلفة حتى تصل إلى الواجب عامة، أي مجموع الواجب، وجدت الواجب يميل إلى أن يصبح ضرورة من الضرورات، فيقترب من الغريزة بكل ما فيها من قهر. بيد أنه

من الخطأ الكبير أن ننسب إلى الغريزة أيّ واجب خاص معين. والذي يجب أن نقوله دائماً هو أنه ليس ثمة واجب خاص غريزي في طبيعته، وأن مجموع الواجب كان يمكن أن يكون غريزياً لو أن المجتمعات الإنسانية لم تكن مزودة بعقل، واستعداد للتبدل. هو غريزة كامنة، كتلك التي تكمن في عادة الكلام. والحق أن الأخلاق في المجتمع الإنساني شبيهة باللغة. فإذا كان النحل يتبادل بعض الإشارات، وهذا محتمل، فإن الغريزة هي التي تمدُّه بها، فيتفاهم بعضه مع بعض. أما اللغة عند الإنسان فهي نتاج الاستعمال، وليس في المفردات ولا في النحو شيء يأتي من الطبيعة. ومع ذلك فكوننا نتكلم أمر طبيعي. والإشارات الثابتة، ذات الأصل الطبيعي، التي قد تكون مستعملة في مجتمع من الحشرات هي ما كان يمكن أن يكون لغة لنا لو أن الطبيعة وهبت لنا ملكة الكلام من غير أن تضيف إليها تلك الوظيفة التي تخلق الأدوات وتستعملها، فهي بالتالي مخترعة، وأعني بها العقل. ينبغي أن نفكر دائماً فيما كان عسى أن يكون الواجب لو أن المجتمع الإنساني كان غريزياً بدلاً من أن يكون عاقلاً: لن نفسر بهذا أي واجب خاص، لا بل لعلنا سنعطي من مجموع الواجب فكرة خاطئة إذا اكتفينا به؛ ومع ذلك ينبغي أن نفكر في هذا المجتمع الغريزي، كنظير للمجتمع العاقل، إذا كنا لا نريد أن نمضي في البحث عن أسس الأخلاق من غير أن يكون لنا رائد نستهديه.

من وجهة النظر هذه، يفقد الواجب طابعه النوعي، ويتصل بالظاهرات الحية عامة. من البديهي أننا لا نستطيع أن نقول عن عناصر الكائن الحيّ، الخاضعة لنظام شديد، إنها تحس بنوع من الواجب أو تنقاد إلى غريزة اجتماعية. ولكن لئن لم يكن الكائن الحيّ مجتمعاً بمعنى الكلمة، فإن خلية النحل أو قرية النمل لكائناتٌ حية حقاً، ترتبط عناصرها بعضها ببعض بروابط مستترة. فالغريزة الاجتماعية في النمل مثلاً، وأعني

بها تلك القوة التي تحدو النملة إلى أن تقوم بالعمل الذي خُلقت له ، هذه الغريزة الاجتماعية لا تختلف اختلافاً أساسياً عن أي سبب من الأسباب التي تجعل النسيج أو الخلية في الكائن الحي تعمل ما يحقق مصلحة المجموع . وفي الحالين ليس ثمة واجب ، بمعنى الكلمة ، بل ضرورة . ولكن هذه الضرورة إنما نستشفها وراء الواجب الأخلاقي كامنةً ، أي غير واقعية طبعاً . إن الكائن الحي لا يشعر أنه ملزم بواجب إلا إذا كان حرًّا ، وكل واجب ، إذا نظرنا إليه على حدة ، يتضمن الحرية . ولكن الضرورة هنا هي أن يكون ثمة واجبات . وكلما هبطنا من هذه الواجبات الجزئية التي تجثم في القمة إلى الواجب عامة أو كما قلنا إلى مجموع الواجب الذي يثوي عند القاعدة ، كان الواجب هو الصورة التي تلبسها الضرورة الموجودة في الميدان الحيوي حين تقتضي ، تحقيقاً لبعض الغايات ، العقلَ والاصطفاء ، وبالتالي الحرية .

قد يردون على هذا ثانية بأن الأمر هنا أمر مجتمعات إنسانية بسيطة بدائية ، أو أولية على الأقل . وهذا صحيح ، ولكنهم جهلوا أن المتحضر لا يختلف عن البدائي إلا بهذه الكتلة الهائلة من المعلومات والعادات التي استقاها ، منذ بزوغ الوعي فيه ، من الوسط الاجتماعي الذي عاش فيه . وهكذا ، فالطبيعي مغشّى في جله بما هو مكتسب . ولكنه يمكث غيرَ متغير على مر القرون . وهيهات للعادات والمعلومات المكتسبة أن يتشربها الكائن الحي ، فتنتقل بالوراثة كما قد خيل إلى بعضهم . وكان في وسعنا أن نعتبر الطبيعي شيئاً طفيفاً مهملاً ، في تحليلنا للواجب ، أو أن العادات المكتسبة التي تراكمت فوقه خلال قرون وقرون من الحضارة استطاعت أن تسحقه وأن تبيده . أما وأنه على أحسن حال من العافية والحياة والقوة ، حتى في أكثر المجتمعات مدنية ، فإليه ينبغي أن يعود في تفسير ما أسميناه بمجموع الواجب ، أي لا في تفسير هذا أو ذاك من الواجبات الاجتماعية . ومهما تكن مجتمعاتنا المتمدنة مختلفة عن ذلك المجتمع الذي خُلقنا له أول ما خلقنا ، فإنها

لتشبهه مع ذلك شبهاً أساسياً.

فالواقع أن هذه المجتمعات هي أيضاً مجتمعات مغلقة. ومهما تكن عظيمة الاتساع بالنسبة إلى تلك الجماعات التي أعدتنا لها الغريزة، والتي قد تنزع هذه الغريزة إلى إيجادها اليوم لو زال ما نجده مودَعاً في البيئة من مكتسبات الحضارة المادية والروحية، فإن قوامها، كقوام تلك الجماعات، هو أنها تحتضن أفراداً، وتطّرح آخرين. قلنا إن ثمة مطلباً اجتماعياً يثوي في أعماق الواجب الأخلاقي، فما هو المجتمع الذي كنا نعنيه؟ أكنا نعني ذلك المجتمع المفتوح الذي هو الإنسانية بكاملها؟ ما قطعنا بشيء في هذا، كما أن الناس عادةً لا يقطعون بشيء في الكلام عن واجبات الإنسان نحو الإنسان إنهم يؤثرون الغموض في أناة، ولا يجزمون بشيء، ولو كانوا كأنما يعتقدون أن المجتمع الإنساني متحقق منذ الآن. وقد يكون من الخير أن يُفسح المجال لمثل هذا الاعتقاد؛ لأن علينا، ولا شك، واجبات نحو الإنسان من حيث هو إنسان (ولو كانت لهذه الواجبات منبع آخر سنراه بعد حين)؛ وقد يكون مما يوهن هذه الواجبات أن نميّزها تمييزاً أساسياً عن واجباتنا نحو المواطنين. فلعل العمل إذن يفيد بعض الفائدة من هذا الخلط. ولكن الفلسفة الأخلاقية التي لا تبرز هذا التمييز في وضوح، تبقى على هامش الحقيقة، وتكون تحليلاتها مغلوطة بالضرورة. فما هو المجتمع الذي نعنيه في الواقع حين نقول: إن ثمة مطلباً اجتماعياً يثوي وراء الواجب الأخلاقي، كاحترام حياة الآخرين، واحترام حقهم في الملك؟ ألا فاستعرضوا في أذهانكم ما يجري في أزمنة الحرب، أيامَ يغدو القتل والسلب والخيانة والغدر والكذب أموراً مباحةً بل مشرّفة، وأيام يردد المتحاربون ما كانت تردده ساحرات (مكبث):

الحمق هو العدل والعدل هو الحمق

ليت شعري، أكان يمكن أن يتم هذا التبدل بمثل هذا من اليسر والشمول

والسرعة لو أن ما كان يأمرنا به المجتمع إلى ذلك الحين موقف يقفه الإنسان من الإنسان؟ آه! على أني أعرف ماذا يقول المجتمع حينذاك (وله أن يقول). ولكن لكي نعرف بماذا يفكر. وماذا يريد، يجب أن ننظر فيما يصنع، لا أن نصغي إلى ما يقول. يقول إن الواجبات التي يفرضها هي، من حيث المبدأ، واجبات نحو الإنسانية، ولكن بعض الظروف التي لا يمكن تحاشيها، وأأسفاه، تحول دون تحقيق هذه الواجبات. ولولا أنه يقول ذلك لقطع الطريق على أخلاق أخرى لا تصدر عنه مباشرة، وإنما من مصلحته أن يراعيها. هذا مما يوافق عاداتنا في التفكير أن نعد الأمور النادرة والاستثنائية أموراً غير طبيعية، مثال ذلك المرض. على حين أن المرض طبيعي كالعافية؛ فالعافية إذا نظرنا إليها من بعض وجوه النظر رأيناها جهداً مستمراً يُبذل للوقاية من المرض أو لتحاشيه. وكذلك فإن السلم كان إلى الآن تهيؤاً لدفاع أو هجوم، فهو تهيؤ للحرب على كل حال. إن واجباتنا الاجتماعية ترمي إلى الالتئام الاجتماعي، وأخذُنا بها، شئنا أم أبينا، هو كالتزامنا النظامَ حيال العدو. ومعنى هذا أن الإنسان الذي يتجه إليه المجتمع، بغيةَ تنظيمه، مهما يُغنه المجتمع بما اكتسبه خلال قرون وقرون من الحضارة، فإن هذا المجتمع مع ذلك في حاجة إلى تلك الغريزة البدائية التي يكسوها بمثل هذا الطلاء الكثيف. والخلاصة أن الغريزة الاجتماعية التي وجدناها في أعماق الواجب الاجتماعي - والغريزة ثابتة بعض الشيء - إنّما تستهدف أبداً مجتمعاً مغلقاً، مهما يكن هذا المجتمع واسعاً. نعم، إنها مغشاة بأخلاق أخرى، وهي بذلك تشد من أزر هذه الأخلاق، وتهبها شيئاً من قوتها وصرامتها. أما هي نفسها فليست تستهدف الإنسانية بكاملها؛ لأن الأمة، مهما اتسعت، فإن بينها وبين الإنسانية ما بين المحدود واللامحدود، ما بين المغلق والمفتوح.

ويحلو للناس أن الفضائل المدنية إنما نتلقنها في الأسرة، وإذا

أحببنا الوطن ، كنا نتهيأ لمحبة النوع الإنساني . فالعاطفة ، في رأيهم ، هي هي نفسها ، وإنما تتسع في تقدم مستمر ، وتكبر حتى تشمل الإنسانية جمعاء . على أن هذه المناقشة مناقشة قبْليّة ، وهي نتيجة لفهم النفس فهماً عقلياً محضاً . فتراهم ، إذ يلاحظون أن هذه الجماعات الثلاث ، الأسرة والأمة والإنسانية ، التي تنتسب إليها تضم عدداً متزايداً من الأفراد ، يستنتجون من ذلك أن هذا الاتساع المتتالي في موضوع الحب . يقابله اتساع تدريجي في الحب نفسه . ومما يقوّي هذا الوهم أن اتفق أن كان القسم الأول من هذه الحقيقة مطابقاً للوقائع : فالفضائل العائلية مرتبطة بالفضائل المدنية ، وذلك لهذا السبب البسيط جداً ، وهو أن الأسرة والمجتمع ، المختلطين في الأصل ، ظلا متصلين أحدهما بالآخر اتصالاً وثيقاً . أما المجتمع الذي نعيش فيه فإن بينه وبين الإنسانية عامةً ما بين المغلق والمفتوح من تضاد . والفرق بين هذين الشيئين فرق في النوع لا في الدرجة فحسب . قارنوا بين هاتين العاطفتين : عاطفة التعلق بالوطن ، وعاطفة محبة الإنسانية! من ذا الذي لا يرى أن الالتئام الاجتماعي يعود في جله إلى ضرورة دفاع المجتمع عن نفسه ، وأننا إن أحببنا الأفراد الذين نعيش معهم ، فعلى حساب كافة الأفراد الآخرين . هذه هي الغريزة البدائية الأولى . وهي لا تزال موجودة إلى الآن ، وإنما اختبأت لحسن الحظ تحت مخلفات الحضارة . غير أننا ما زلنا نحب آباءنا والمواطنين محبة طبيعية مباشرة ، على حين أن محبتنا للإنسانية مكتسبة غير مباشرة . فترانا نُقبل على هذه في بعض التواء : فمن طريق الله يأمر الدين بمحبة الإنسان للنوع الإنساني ، وعن طريق العقل الذي نشترك فيه جميعاً يثبت الفلاسفة كرامة الإنسان ، ويبرهنون على حق الجميع في الاحترام . ونحن في الحالين لا نصل إلى الإنسانية في مراحل ، مارّين بالأسرة فالأمة . بل نتخطاها في قفزة ، ونفوتها من غير أن نكون قد اتخذناها غاية . وحين نتكلم لغة الدين أو لغة الفلسفة ، ونتحدث في الحب أو الاحترام

فنحن هـا هنـا في عـالم من الأخـلاق آخر ، وإزاء ضرب من الواجـب جديد . . . قد أتيا فأقاما فوق الضغط الاجتماعي . ولم نتكلم حتى الآن إلا في هذا الضغط ، وقد آن الأوان لننتقل إلى النوع الآخر .

بحثنا في الواجب المحض ، فرددنا الأخلاق إلى أبسط تعبير . وكان من فوائد ذلك أن عرفنا ما هو الواجب ، وكان من محاذيره أن ضيقنا الأخلاق أكبر تضييق . وليس معنى هذا طبعاً أن ما أهملناه إلى الآن ليس واجباً . فلسنا نتصور كيف يكون واجب لا يوجِب . غير أن هذا الواجب الذي كان موضوع حديثنا إلى الآن يشيع ها هنا وينتشر ، حتى لينقلب إلى شيء آخر ، بعد أن كان إلزاماً بدائياً محضاً . فلنرَ الآن ما تصير إليه الأخلاق الكاملة . ولنسلك في البحث السبيل نفسه ، صاعدين إلى فوق ، لا هابطين إلى تحت ، حتى نبلغ الغاية .

لقد تجسدت هذه الأخلاق في شخصيات ممتازة كانت تنبجس في كل الأزمان فقد عرفت الإنسانية ، قبل أن تعرف القديسين من أهل المسيحية ، حكماء اليونان ، وأنبياء إسرائيل ، وأبطال البوذية ، وغيرهم كثيرين . وبهم كان الناس يقتدون حتى ينالوا هذا التخلق الكامل الذي يحسن أن يسمى بالتخلق المطلق . وهذه الصفة المميزة تفيدنا في الشعور بذلك الفرق بين الأخلاق التي تحدثنا عنها إلى الآن ، وبين الأخلاق التي نعالج الحديث فيها الآن . وهو فرق في الطبيعة لا في الدرجة فحسب ، وفرق بين نهايتين : نهاية صغرى ، ونهاية كبرى : فبينما نرى أن الأخلاق الأولى تزداد صفاء ونقاء على قدر ما نستطيع ردّها إلى قوانين لا شخصية ، نجد أن الأخلاق الثانية لا تكون هي هي ذاتها ما لم تتجسد في شخصية ممتازة تُتَّخذ قدوة تحتذى . فعمومية الأولى تأتي من قبول الناس عامة قانوناً من القوانين ، بينما عموم الثانية تأتي من محاكاة الناس لمثالٍ يحتذونه .

فلماذا كان للقديسين من يحاكيهم ، وكيف كان لعظام الرجال أن تجري في إثرهم الجماهير؟ لقد نالوا ما نالوا من غير أن يسألوه أحداً . ولم يحتاجوا إلى أن يستصرخوا ، بل كان حسبهم أن يوجدوا ، فوجودهم وحده نداء ، فبينما نرى أن الواجب الطبيعي ضغط ودفع ، لا نرى في الأخلاق التامة الكاملة إلا نداء .

ولا يعرف طبيعة هذا النداء معرفة تامة إلا من أتيح لهم أن يقفوا أمام شخصية أخلاقية كبيرة . ولكن كلاًّ منا قد مرّت به ساعات لم ترضه فيها قواعده المعتادة ، ورآها ناقصة لا تكفي ، فتساءل عما ينتظره منه فلان أو فلان ، في مثل هذه المناسبة ، من أعمال . قد يكون فلان هذا قريباً أو صديقاً نستحضر صورته بالفكر ، وقد يكون إنساناً ما رأيناه قط ، وإنما حُدِّثنا عن حياته فخضعنا لقضائه بالخيال ، وغدونا نخشى عتبه ، ونعتز برضاه . أو قد يكون شخصية تولد فينا ، ويظهرها الوعي من أعماق النفس ، فنشعر أنها ستستولي علينا في المستقبل استيلاءً تاماً ، ونحب أن نرتبط بها الآن كما يرتبط التلميذ بأستاذه . والحق أن هذه الشخصية ترتسم فينا منذ نصطفي المثال . فالرغبة في المماثلة ، وهي التي تولّد نظرياً الشكل الذي ينبغي اتخاذه ، تصبح هي المماثلة نفسها ، ويكون الكلام الذي سنزعمه لنا هو ما سمعنا في ذاتنا صداه . وليكن الشخص من يكون ، فما هذا بالمهم ، وحسبنا أن نقرر هذه الحقيقة ، وهي أن الأخلاق الأولى كلمات كانت تُردُّ بوضوح إلى واجبات غير شخصية كانت أقوى وأشدّ . وأما هذه فهي على عكس ذلك ، فبعد أن تكون مبعثرة في قواعد عامة يقبلها العقل من غير أن تصل إلى أن تهز الإرادة ، إذا بها تصبح جارفة قوية بنسبة ما تنصهر مواعظها المتعددة العامة في وحدة إنسان فرد .

فما مصدر قوة هذه الأخلاق؟ ما هو هذا المبدأ الذي يخلف الإلزام الطبيعي بل وينتهي إلى ابتلاعه؟ فلننظر لمعرفة ذلك ما الذي يُطلب إلينا

ضمنياً. الواجبات التي تحدثنا عنها إلى الآن هي الواجبات التي تفرضها علينا الحياة الاجتماعية، وهي تلزمنا بها تجاه المجتمع لا تجاه الإنسانية. وعلى هذا قد يمكن القول بأن الأخلاق الثانية، إذا لم يكن بد من التمييز بين نوعين من الأخلاق، إنما تختلف عن الأولى بأنها إنسانية، لا اجتماعية فحسب. وقد لا يكون هذا خطأ كله. وقد رأينا أننا لا نصل إلى الإنسانية بتوسيع المجتمع، لأن الفرق بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية فرق في الطبيعة لا في الدرجة. فالأخلاق الأولى هي التي نفكر فيها عادة حين نشعر أننا ملزمون إلزاماً طبيعياً؛ وفوق هذه الواجبات الواضحة تمام الوضوح نحب أن نتصور واجبات أخرى غامضة تتنضد فوق الأولى، كالإخلاص، وبذل النفس، وروح التضحية، والمحبة. فهذه هي الكلمات التي نلفظها حين نفكر في تلك الواجبات. وقد لا نفكر حينذاك إلا في الكلمات. على أنه يكفي أن تكون هذه الكلمات موجودة، فسوف تستعيد معناها، وتمتلىء بفكرتها الفعالة حين تتاح الفرصة. وقد لا تتاح هذه الفرصة لكثيرين، وقد يُرجأ العمل إلى حين. فبعض الناس لا تهتز إرادتهم إلا خفيفاً؛ وتكون الهزة من الخفة بحيث يمكن أن يقال عنها: هي الواجب الاجتماعي نفسه وإنما تمدد واتسع وضعف. أما إذا امتلأت الصيغة بالمادة، ثم اضطربت المادة بالحياة، فإن حياة جديدة تؤذن عن نفسها، فنفهم ونحس أن ثمة أخلاقاً أخرى تنبثق. وقد يحق لنا طبعاً أن نتحدث هنا عن حب الإنسانية، فنجعله الصفة المميزة لهذه الأخلاق، ومع ذلك فإن هذه الصفة ليست جوهر هذه الأخلاق الجديدة. لأن حب الإنسانية عامل غير مكتف بنفسه، ولا يؤثر مباشرة من غير وسيط. والذين يشتغلون في تربية الشبيبة يعرفون حق المعرفة أن الظفر على الأنانية لا يكون بالنصح بالغيرية. حتى لقد يتفق أن ترى نفساً كريمة تتحرق للتفاني في همة صادقة، فإذا عرفتْ أنها تعمل في سبيل «النوع الإنساني» أصابها فتور وبرود، لأن الموضوع

واسع، والثمرة مشتتة. فيمكن التقدير إذن أنه إذا كان حب الإنسانية هو المقوم لهذه الأخلاق، فهذا شبيه بما تتضمنه فكرة الوصول إلى نقطة معينة من ضرورة اجتياز المسافة الوسيطة. إن هذا التشبيه صحيح من وجه، خطأ من وجه آخر. فإذا لم نفكر إلا في هذه المسافة، وفي النقاط التي لا نهاية لعددها، والتي ينبغي أن نقطعها نقطة نقطة، أصابنا ما أصاب سهم زينون من تثبط همة ويأس. أضف إلى هذا أننا لا نرى في ذلك ما يعنينا أو يغرينا. أما إذا طوينا المسافة طياً، ولم ننظر إلى الغاية، أو نظرنا إلى أبعد من ذلك أيضاً، فإننا نقوم بفعل بسيط، ونظفر في الوقت نفسه على هذا التعدد الذي لا نهاية له والذي تكافئه هذه البساطة. فما هي غاية الجهد ها هنا، وما هو اتجاهه؟ أو بكلمة واحدة ماذا يُطلب إلينا بالضبط؟

فلننظر أولاً في هذا الإنسان الذي تحدثنا عنه إلى الآن، ولننظر في وضعه الأخلاقي. إنه مندمج بالمجتمع اندماجاً قوياً، وكلاهما يقوم بنفس المهمة، وهي بقاء الفرد والجماعة. فهما يُعنَيان بنفسيهما. نعم، من المشكوك في أمره أن تتفق المصلحة الجزئية مع المصلحة العامة اتفاقاً لا يتغير، وكلنا يعرف تلك الصعوبات المستعصية التي اصطدمت بها المذاهب النفعية في الأخلاق حين وضعت ذلك المبدأ القائل بأن الإنسان لا يمكن أن ينشد غير مصلحته الشخصية، وأنه بهذا نفسه مسوق إلى نشدان مصلحة غيره. إن الكائن العاقل، في سعيه وراء مصلحته الشخصية، يعمل في الغالب غير ما قد تقتضيه المصلحة العامة. ولكن الأخلاق النفعية تصر على البقاء وتظهر تارة في صورة، وتارة في صورة أخرى، وهذا يدل على أنها ليست باطلة مردودة. ولئن أمكن القول بها فلأن الفعالية العقلية التي قد تُخيّرنا في الواقع بين المصلحة الشخصية والمصلحة الغيرية يربض تحتها جوهر أصل هو الفعالية الغريزية التي أقامتها فينا الطبيعة منذ البداية. ويكاد فيها يختلط ما هو فردي بما هو اجتماعي. إن الخلية تعيش لذاتها

وتعيش للكائن لحي كله ، تمدّه بالحياة ، وتستمد منه الحياة ، وإذا اقتضى الأمر ضحت بنفسها في سبيل المجموع. ولعلها تقول لنفسها حينذاك ، لو كانت تعي ، إنها تفعل ذلك من أجل ذاتها. ولعل هذا شعور النملة إذا تأملت في سلوكها ، أو لعلها تشعر أن نشاطها يقوم في شيء وسط بين مصلحة النملة ومصلحة القرية. وبهذه الغريزة ربطنا الإلزام الذي تحدثنا عنه. إنه يتضمن في الأصل حالة يكون فيها ما هو فردي وما هو اجتماعي مختلطين لا يتميز أحدهما عن الآخر. لذلك يمكن أن نقول إن الوضع الذي يقابل هذا الإلزام هو وضع فرد منكفىء على ذاته ، ومجتمع منطوٍ على نفسه. والنفس لكونها في هذه الحال فردية واجتماعية معاً تدور في دائرة ، فهي مغلقة.

وأما الوضع الآخر فهو وضع النفس المنفتحة ، فتُرى لأي شيء تنفتح هذه النفس؟ لو قلتَ إنها تشمل الإنسانية كلها ما ذهبت بعيداً ، ولا وفيتها حقها ؛ فإن حبها ليمتد إلى الطبيعة كلها ، فينال الحيوان ، ويشمل النبات. ومع ذلك فليس هذا الذي يملؤها بكافٍ لتحديد الوضع الذي اتخذته ، لأنها تستطيع أن تستغني عنه كله ؛ فصورتها ليست متوقفة على مضمونها ، ولئن أتينا على ملئها ففي وسعنا كذلك أن نفرغها. إن المحبة لتبقى في نفس المحب ولو لم يبق على وجه الأرض حيٌّ غيره.

ونعود فنقول : إن الانتقال من تلك الحالة الأولى إلى هذه الحالة الثانية لا يكون بأن تتمدد الذات وتتوسع. إن المنهج العقلي المحض في علم النفس يتبع خطى اللغة فيرى في حب الأسرة وحب الوطن ، وحب الإنسانية ، عاطفة واحدة تتوسع وتتوسع وتشمل عدداً من الأشخاص آخذاً بالتزايد. وهكذا يعرّف الحالات النفسية بالأشياء التي تتعلق بها. فلما كانت هذه الحالات النفسية تظهر للخارج بوضع واحد أو حركة واحدة ؛ لما كانت جميعها تجذبنا ، لذلك أُدرجت جميعها تحت مفهوم الحب ، وعُبّر عنها باسم واحد ، وميزت بعضها عن بعض بذكر المواضيع الثلاثة الآخذة بالاتساع ،

والتي بها تتعلق هذه الحالات النفسية ، فقيل : حب الأسرة ، حب الوطن حب الإنسانية . والواقع أن هذا يكفي لتسمية هذه الحالات ، ولكن هل فيه شيء من وصف أو تحليل؟ لو ألقينا نظرة على هذه الحالات شعرنا أن بين العاطفتين الأولى والثانية من جهة ، وبين العاطفة الثالثة من جهة أخرى تبايناً في الطبيعة ، ففيهما اقتصار على شيء واطّراح لآخر ، وقد يبعثان على النزاع فما ينبذان البغض ، بينما الثالثة ليس فيها غير الحب . هما يقبلان على موضوع يجذبهما إليه ، أما هي فلا يجذبها موضوعها ، ولا هي استهدفته ، بل وثبت إلى أبعد منه ، فلم تبلغ الإنسانية إلا بتخطيها لها . لا بل سنتساءل فيما بعد هل لهذه العاطفة حقاً من موضوع؟ ونكتفي الآن بأن نقول : إن هذا الوضع النفسي ، وهو بالأحرى حركة ، مكتف بذاته .

على أن ثمة مسألةً تُطرح بصدد هذا الحل ، وهي بالنسبة إلى الوضع الثاني محلولة تماماً . فالوضع الثاني إنما أرادته لنا الطبيعة ، وقد رأينا كيف ولماذا نشعر أننا ملزمون باتخاذه . أما الوضع الجديد فهو مكتسب ، وقد تطلب جهداً ، ولا يزال يتطلب . فكيف وجد الرجال الذين كانوا مثالاً لهذا الوضع أناساً آخرين يتأسّون بهم فيه؟ وما هي القوة التي تعادل هنا الضغط الاجتماعي؟ لا شك أنها قوة الحساسية ، فليس فيما عدا الغريزة والعادة من شيء يفعل في الإرادة فعلاً مباشراً غير الحساسية . أضف إلى ذلك أن الانتفاضة التي تحدثها العاطفة تشبه الإلزام شبهاً قوياً . فإذا حللنا عاطفة الحب ، ولا سيما في أول أمرها ، وجدنا أن ليست اللذة هي ما ترمي إليه . لأنها تستهدف لكثير من الآلام ، وقد تعرضنا لمأساة مفجعة ، فتفسد حياتنا وتشتتها وتضيّعها . وقد ندرك نحن ذلك ، وقد نشعر به أتم شعور ، ولكننا لا نبالي ، فكأنما الأمر واجب لأنه واجب . وأكبر خداع الهوى الناشىء أنه يتزيّى بزي الواجب . بل دعنا من الانفعال الشديد ، ولننظر في الانفعال الهادىء . الانفعال مهما يكن هادئاً ، فإنه يقتضي العمل ، واقتضاؤه هذا ،

وإن اختلف عن الإلزام المعروف في كونه لا يَلقى مقاومة ، ولا يفرض إلا ما هو مقبول ، إلا أنه يشبهه في كونه يفرض شيئاً ما . ونحن نشعر بهذا أتم شعور حين يمسك هذا المطلب عن إحداث تأثيره العملي ، فيفسح لنا مجال التفكير فيه ، وتحليل ما نشعر به . وهذا ما يتفق لنا في الانفعال الموسيقي مثلاً . فإنه ليخيل إلينا ، ونحن نستمع إلى الموسيقى ، أننا لن نستطيع أن نريد غير ما توحي به ؛ ولولا أننا منصرفون عن العمل بالإصغاء ، لفعلنا ما توحي به ، ولكان فعلنا هذا طبيعياً ضرورياً . فإذا عبّرت الموسيقى عن الفرح أو الحزن أو الشفقة أو العطف كنا نحن في كل برهة ما هي معبرة عنه ، لا نحن فحسب ، بل آخرون كثير ، بل كافة الناس أجمعين . إذا الموسيقى بكت فالإنسانية كلها تبكي معها ، لا بل إنّ الطبيعة كلها ترافقها في البكاء . والأَوْلى أن لا يقال إنها تبث فينا هذه العواطف ، بل تبثنا فيها ، شأن المارة حين يندفعون إلى رقص . كذلك رسل الأخلاق : للحياة في أسماعهم رنين عاطفي خفي ، كالرنين الذي يشيعه إيقاع جديد ، فيدخلوننا معهم في هذه الموسيقى ، فنعبر عنها في حركة .

ومن إسراف في النهج العقلي أن تُناط العاطفة بموضوع ، وأن يشتق كل انفعال من انعكاس تصور على صفحة الحساسية . وكل منا يعلم أن الموسيقى تثير فينا انفعالات معينة ، من فرح وحزن وشفقة وعطف ، وأن هذه الانفعالات قد تكون شديدة ، وأنها بالنسبة إلينا تامة ، رغم أنها ليست متعلقة بشيء . قد يقال : ولكننا هنا في ميدان الفن ، لا في ميدان الواقع ، وانفعالنا ما هو إلا ضرب من اللعب ، وحالتنا النفسية حالة خيالية محضة ، وما كان في وسع الموسيقى أن تبعث فينا هذا الانفعال ، وأن توحي إلينا به من غير أن تسبّبه ، لولا أننا عانيناه في الحياة الواقعية حين كان ناتجاً عن موضوع ، فأتى الفن فسلخ الانفعال عن موضوعه ، وهذا كل ما فعل! إن الذين يقولون ذلك ينسون أن الفرح والحزن والشفقة والعطف إنما هي

كلمات تعبر عن كليات نضطر للرجوع إليها إفصاحاً عما تشعرنا به الموسيقى، وأن كل موسيقى جديدة تتحد بها عواطف جديدة، خلقت بها وفيها، فرسمها اللحن الفريد، وحددها الإيقاع الأصيل؛ فليست هي إذن مما استخرجه الفن من الحياة وإنما نحن الذين نضطر أن نعبر عنها في ألفاظ، فنوحد بين العاطفة التي يبدعها الفنان وبين أدنى عاطفة إليها مما نجده في الحياة. وما هي العواطف التي تبعثها الأشياء فينا كأنها مصورة فيها من قبل؟ إنها ضئيلة العدد، وهي تدفع إلى أعمال تفي بحاجات. وأما تلك العواطف الأولى، فهي مبتكرات حقة شبيهة بمبتكرات الموسيقى، ومنبعها قلب إنسان. انظر إلى الجبل: إنه من قديم الزمان يبعث فيمن يتأملونه بعض العواطف.. ولكن هذه العواطف أشبه بالإحساسات، وهي في الواقع لازمة له. أما روسو فقد أبدع، حين رآه، عاطفة جديدة أصيلة، ثم أصبحت هذه العاطفة شائعة حين قذف بها إلى الناس يتداولونها. ولا يزال روسو هو الذي يبعث فينا هذه العاطفة، مثلما يبعثها فينا الجبل وأكثر. نعم، ليس من قبيل الصدفة أن ارتبطت هذه العاطفة التي أبدعها جان جاك بالجبل لا بغيره؛ فقد كان لا بد للعواطف التي يثيرها الجبل مباشرة، وهي عواطف أولية قريبة من الإحساس أن تكون متلائمة مع الانفعال الجديد. إلا أن روسو قد التقط هذه العواطف، وجعلها أصواتاً ثانوية في جرس جديد خلق هو نغمته الأساسية خلقاً حقيقياً. وكذلك هو الأمر في محبة الطبيعة عامة. إن الطبيعة، من قديم الزمان، تثير في النفوس بعض العواطف التي تكاد تكون إحساسات؛ فالناس من قديم الزمان يتذوقون نعومة الظلال، وطراوة المياه، وكل ما توحي به كلمة Amoenus التي كان الرومانيون يصفون بها سحر الريف. إلا أن عاطفة جديدة، وقد خلقها ولا شك فرد أو أفراد، استفادت من هذه الألحان الموجودة، فجعلتها أصواتاً ثانوية وكوّنت بذلك شيئاً شبيهاً بالجرس الذي

تصدره آلة موسيقية جديدة ، فكان هذا هو ما نسميه نحن الشعور بالطبيعة . وكان من الممكن أن يكون الصوت الأساسي الذي أدخل على هذا النحو غير ما كان ، كما هو الأمر في الشرق ولا سيا في اليابان ، فيختلف الجرس حينذاك . والعواطف القريبة من الإحساسات ، المرتبطة بالأشياء التي تحددها ارتباطاً وثيقاً ، قد يمكنها أيضاً أن تجذب إليها انفعالاً مبدَعاً من قبل ، لا جديداً كل الجدة . فكذلك كان الأمر في الحب . فالمرأة من قديم الزمان قد أثارت في الرجل ميلاً مختلفاً عن الشهوة . وظل هذا الميل مساقباً لها . بل ملتحماً بها ، فكان عاطفة وإحساساً في آن واحد . أما الحب العذري الحالم فله تاريخ : قد انبجس في القرون الوسطى ، حين أغرقوا الحب الطبيعي في عاطفة فوق الطبيعة ، أعني العاطفة الدينية التي أبدعتها المسيحية ، وألقتها إلى العالم . إن الذي يأخذ على التصوف أنه يفصح عن نفسه بلغة الهوى والعشق ينسى أن الحب هو الذي بدأ فسلب التصوف الحماسة والاندفاع والوجد؛ فإذا استعمل التصوف بعد ذلك لغة الهوى فإنما يسترد ما سُلب . وكلما قارب الحب العبادة ، قلّ التناسب بين الانفعال والموضوع ، فعمقت الخيبة التي يستهدف لها المحب - إلا أن يقتصر الاقتصار كله على أن يرى الموضوع من خلال العاطفة ، فلا يمسه ، ويعامله معاملة دينية . ولنلاحظ أن الأقدمين قد تكلموا في أوهام الحب ، إلا أن الأوهام التي كانوا يعنونها هي أخطاء شبيهة بأخطاء الحواس ، تتناول وجه المرأة التي يحبون ، وتتصل بقامتها ومشيتها وخلقها . وإذا ذكرنا وصف « لوقريطس » لاحظنا أن الوهم يتعلق بصفات الموضوع المحبوب ، لا بما يمكن أن يُنتظر من الحب ، شأن الوهم الحديث . وبين الوهم القديم وهذا الوهم الذي أضيف إليه من الفرق ما بين العاطفة البدائية الناجمة عن الشيء ذاته والانفعال الديني الذي يأتي من الخارج فيغشّيها ويفيض عليها . ومن ثم كان مجال الخيبة هائلاً ، لأنه المسافة الموجودة بين ما هو إلهي وما هو إنساني .

ولسنا نرتاب في أن الانفعال الجديد هو المنبع الذي تصدر عنه عظائم مبدعات الفن والعلم والحضارة . لا باعتباره حافزاً يهيب بالعقل أن يعمل ، ويهيب بالإرادة أن تدأب فحسب ، فالأمر أبعد من هذا . فهناك انفعالات خلاقة للفكر . والابتكار وإن كان عقلياً ، فإن الانفعال جوهره الثاوي في أعماقه. يجب أن نتفاهم على مدلول هذه الكلمات : انفعال ، عاطفة ، حساسية . الانفعال هزة عاطفية في النفس ؛ ولكن شتان بين رجّة تقوم على السطح ، وبين زلزال يعصف في الأعماق . الأثر في الحال الأولى يتبدد ، أما في الحال الثانية فيمكث لا يتجزأ . هو في الأولى اهتزاز الأجزاء من غير انتقال ، أما في الثانية فالكل مندفع إلى أمام. ودعنا الآن من الاستعارات . هنالك نوعان من الانفعال ، ضربان من العاطفة ، شكلان من الحساسية ، لا يشترك الواحد منهما مع الآخر إلا في أنه حالة انفعالية مختلفة عن الإحساس ، لا تُردّ مثله إلى الانعكاس النفسي لمنبه مادي . الأول هو العاطفة التي تلي فكرةً ، أو صورةً ممتثلة ، فتكون الحالة الانفعالية ناتجة عن حالة عقلية لا تدين لها بشيء ، بل تكتفي بذاتها ، وإذا تأثرت بها على صورة غير مباشرة ، خسرت أكثر مما تربح . فهذا هو ارتجاج الحساسية بتأثير تصور يقع على صفحتها . أما العاطفة الأخرى فليست ناجمة عن تصور ، فتعقبه ، وتبقى متميزة عنه ، بل هي سبب للحالات العقلية التي ستعقبها لا نتيجة لها . فهي حبلى بالامتثالات ، وهذه الامتثالات ، وإن لم تكن تامة التكوين ، إلا أن العاطفة ستنشلها من بذرتها بتطور عضوي . الانفعال الأول تحت - عقلي ، وهو ما به يُعنى علماء النفس بصورة عامة ؛ وهو ما إليه يُقصد حين يُوازن بين الحساسية والعقل ، أو حين يُعتبر الانفعال انعكاساً غامضاً للتصور . أما الانفعال الثاني فنحن نقول عنه : إنه فوق - عقلي . ولا يفهمن من هذا القول العلوّ بالقيمة فحسب بل السبق في الزمن أيضاً ، والنسبة بين ما هو مولِّد وما هو مولَّد . إن الانفعال الذي يمكن أن يكون مبدعاً لأفكار إنما هو هذا النوع الثاني ، هذا النوع الثاني وحده.

وليس يفهم ذلك من يقول ، في شيء من الاحتقار ، عن الدراسة النفسية التي تُحِلُّ الحساسية هذا المحل الواسع الجميل ، إنها « نسائية » . إن الخطأ الأول لهؤلاء الذين يقولون بمثل هذا هو أنهم يأخذون بالآراء الشائعة المبتذلة التي تقال في المرأة . وكان سهلاً عليهم أن يستخدموا الملاحظة في هذا المضمار . ولسنا نريد الآن أن ندخل في المقارنة بين الجنسين ، لمجرد تصحيح هذا التعبير الخاطىء . وحسبنا أن نقول : إن المرأة ذكية ذكاء الرجل ، ولكنها أقل منه قدرة على الانفعال ، وإذا كان لها شيء أقل نماء مما للرجل ، فليس هو العقل بل العاطفة . ولكننا لا نقصد بالحساسية تلك القلقلة السطحية بل ذلك الانفعال العميق[1] .

مما يحط من قدر الإنسان ، في نظر بعضهم ، أن نربط مواهب الفكر العليا بوظيفة الحساسية . فالخطأ الأكبر الذي يقع فيه هؤلاء هو أنهم لا يرون ما هنالك من فرق بين العقل الذي يفهم ويناقش ثم يقبل أو يرد ، أي هذا العقل الذي يقتصر على النقد ، وبين العقل الذي يبتكر ويبدع .

ألا إن الإبداع ليعني العاطفة قبل كل شيء . وليس هذا في مجال الأدب والفن فحسب . فكلنا يعرف ما يقتضيه الاكتشاف العلمي من تركيز للجهد ، واستمرار في العمل ، حتى لقد عرفوا العبقرية بأنها صبر طويل ، إننا نتصور العقل وحده ، ثم نتصور إلى جانبه ملكة عامة هي الإنتباه ، وعلى قدر ما

(١) على أن هنالك مستثنيات ؛ فالحماس الديني مثلاً قد يبلغ في المرأة من العمق ما لا نتوقع له . ولكن لعل الطبيعة شاءت بوجه عام أن تتمركز المرأة حول ابنها ، وأن تحبس خير قسم من عاطفتها في هذه الحدود الضيقة . وهي في هذا الميدان لا تضاهى ، وانفعالها هنا (فوق - عقلي) ، بل لقد يغدو تنبؤاً . لكم من الأمور تنجلي لعين الأم الدهشة وهي تنظر إلى ابنها؟ قد يقال : هذا وهم! ولكن لا . ليس أكيداً أنه وهم . والأحرى أن يقال إن الواقع مملوء بالممكنات . والأم لا ترى في ابنها ما سيصير إليه فحسب ، بل وكل ما يمكن أن يصير إليه لولا أن عليه في كل لحظة من حياته أن يختار شيئاً ، وبالتالي أن يطرح شيئاً آخر .

تكون قوية أو ضعيفة يكون تركيز العقل قوياً أو ضعيفاً. ولكن كيف يستطيع هذا الانتباه غير المحدد، الغريب عن العقل، الخالي من المادة، أن يوجد في العقل ما ليس فيه، بمجرد انضمامه إليه؟ إن علم النفس لمّا يزل فريسة لخداع اللغة، فإنه يسمى باسم واحد أنماطاً شتى من الانتباه، تختلف باختلاف الحالات، يفترض أنها من نوع واحد، ولا يرى فيها إلا اختلافاً في الشدة والمقدار. والحقيقة أن للانتباه لوناً خاصاً في كل حالة من الحالات، حتى لكأن الموضوع الذي ينصب عليه يهب له طابعاً فردياً. ولذلك اضطر علم النفس أن يتكلم في «الاهتمام» إلى جانب كلامه في الانتباه، وهكذا يدخل الحساسية بصورة ضمنية، وهي أكثر قبولاً للتنوع بحسب الحالات الخاصة، ولكنهم لا يلحون حينذاك على هذا التنوع إلحاحاً كافياً، بل يفترضون أن ثمت ملكة عامة للاهتمام بالأشياء، وهذه الملكة هي هي نفسها في كل الأحوال، وإنّما تهب لموضوعها اهتماماً يقل أو يكثر في المقدار. أما نحن فلن نتكلم في الاهتمام بوجه عام، بل نقول: إن الأمر الذي يثير الاهتمام هو امتثال مبطن بانفعال. والانفعال، وهو هذا المزيج من حب الإطلاع والرغبة والفرح الذي يسبق حل مسألة معينة، إنّما هو فريد كالامتثال، وهو الذي يدفع بالعقل إلى أمام، ويحطم الحواجز والصعوبات. وهو الذي ينعش العناصر العقلية التي يتحد بها، بل يحييها، ويروح يلتقط كل ما يمكن أن ينتظم معها، حتى تتفتح معطيات المسألة حلاً. والأثر العبقري في الأدب والفن إنّما هو نتاج انفعال فريد في نوعه، ظُن أنه لا يعبر عنه، ويريد أن يعبر عن ذاته. أفليس الأمر كذلك في كل أثر ينطوي على نصيب من إبداع مهما يعتور هذا الأثر من نقص؟ كل من توفر على التأليف الأدبي قد عرف ما هنالك من فرق بين العقل الصرف، وبين العقل الذي يحرقه انفعال أصيل فريد، ناشىء عن اتحاد المؤلف بموضوعه، أي ناشىء عن حدس. الذهن في الحالة الأولى يعمل في برود، فيؤلف بين أفكار قد

اندرجت منذ القديم في ألفاظ ، وأسلمها إليه المجتمع جامدة متصلبة . أما في الحالة الثانية فكأن المواد التي يقدمها العقل تنصهر في بوتقة الانفعال ، ثم تخرج منها وقد صُبت أفكاراً جديدة ، يعلنها الفكر : وإذا وجدت هذه الأفكار ما يعبر عنها من الألفاظ الموجودة كان هذا حظاً غير مأمول ؛ ولا بد ، في الواقع ، أن نساعد الحظ ، ونقسر معنى اللفظة ، حتى تتكيّف على حسب الفكرة . والجهد هنا شاق مؤلم ، والنتيجة تابعة للصدفة ، فليست مضمونة . ولكن ، هنا فقط يشعر الفكر أو يوقن أنه مبدع ، فهو لا يتناول عناصر موجودة متعددة ، ثم يؤلف بينها ، فينتهي بها إلى وحدة مُقمّشة ، قد رُتبت فيها العناصر ترتيباً جديداً . إنه ينتقل دفعة واحدة إلى شيء واحد فريد يحاول أن يعرض نفسه في تصورات متعددة عامة مصبوبة سلفاً في ألفاظ .

والخلاصة أنه عدا الانفعال الذي هو أثر للتصور يضاف إليه ، هنالك انفعال يسبق التصور ، ويحتويه على صورة الكمون ، وهو سبب له ، إلى حد ما . أنظر إلى الدرامة التي لا تكاد تستحق اسم أثر أدبي : لقد تهز أعصابنا ، وتبعث فينا انفعالاً من النوع الأول، وقد يكون هذا الانفعال شديداً ؛ إلا أنه تافه مبتذل، ملتقط مما نشعر به في حياتنا الجارية، وهو على كل حال خالٍ من تصور. أما الانفعال الذي يبعثه فينا أثر درامي عظيم، فهو يختلف عن هذا كل الاختلاف، إنه من طبيعة أخرى: هو فريد في نوعه، ولقد انبجس هنالك في نفس الشاعر، هنالك فقط، من قبل أن يهز منا النفوس. وعنه بعد ذلك صدر الأثر، وبه كان يلوذ المؤلف إبان تأليفه. ولم يكن هذا الانفعال إلا حاجة إلى الخلق، ولكنه حاجة إلى خلق معين، يفي به الأثر الذي تحقق، ولا يفي به أثراً آخر غيره، إلا أن يكون بين هذا الأثر الآخر وبين الأثر الأول مماثلة داخلية عميقة، كالتي تكون بين ترجمتين اثنتين لقطعة موسيقية واحدة، إحداها بأفكار، والأخرى بصور، على أن تكون كلتا الترجمتين

مقبولة بدرجة واحدة.

وإذا فسحنا للانفعال مجالاً كبيراً في نشأة الأخلاق، فليس معنى هذا أننا أسسنا (أخلاق عاطفة). فإن الانفعال الذي تحدثنا عنه قد يتبلور في امتثالات، فيغدو مذهباً أخلاقياً، ولكنك لا تستطيع أن تستنتج الأخلاق من هذا المذهب، وكذلك الأمر في كل مذهب آخر. فليس في استطاعة أي تفكير نظري أن يخلق إلزاماً أو ما يشبه الإلزام، ومهما تبلغ النظرية من جمال، ففي وسعي دوماً ألاّ أقبلها؛ وهبني قبلتها فلي أن أدعي الحرية في أن أتصرف كما أشاء. أما إذا وُجد جو الانفعال، فاستروحت نسيمه، فنفذ إليّ، فإنه يثيرني، فأصنع ما يريد لا عن إكراه أو ضرورة بل عن ميل طبيعي ما أحب أن أقاومه.

على أني قد لا أفسر عملي آنئذٍ بالانفعال نفسه، بل أستنتجه من النظرية التي شادها الانفعال، بانعكاسه في أفكار. وهنا تجدون جواباً على سؤال خطير سترونه بعد حين، وقد مسسناه الآن مسًّا عابراً. قالوا: إن الدين حين ينزل على الناس بأخلاق جديدة، فإنما يفرضها بالفلسفة الميتافيزيائية التي يجعل الناس يسلمون بها، وبما يأتي به من آراء في الله، وفي الكون، وفي صلة أحدهما بالآخر. وأجاب بعضهم: لا بل إن الأمر على عكس هذا، فالدين إنّما يستميل نفوس الناس، ويهيئها لنظرة جديدة في الوجود بأفضلية الأخلاق التي ينزل بها. وفي اعتقادنا أن كلا الرأيين خطأ. فكيف يمكن للعقل أن يدرك أفضلية الأخلاق التي تُعرض له، وهو لا يقدّر تفاوت القيم إلا بالموازنة بينها وبين قاعدة أو مثل أعلى، هما بالضرورة ما تقدمه الأخلاق الموجودة؟ وأما النظرة الوجودية التي يأتي بها الدين فليست إلا فلسفة جديدة تضاف إلى ما نعرف من فلسفات؛ وهب العقل سلم بها فلن نرى فيها إلا تفسيراً نظرياً يُفضّل على غيره من سائر التفاسير. بل هبها لفرط انسجامها مع ذاتها تأمر ببعض القواعد الجديدة في العمل، فإن بين

القبول العقلي ، والانقلاب الإرادي لشقةٌ بعيدة . لا الفلسفة من حيث هي امتثال عقلي محض تجعلنا نأخذ بالأخلاق ، أو نعمل بها ؛ ولا الأخلاق من حيث هي مجموعة من القواعد يدركها العقل تجعلنا نفضل العقيدة تفضيلاً عقلياً . فقبل الأخلاق الجديدة ، وقبل الميتافيزياء ، هنالك الانفعال : يتجلى من جانب الإرادة في وثبة ، ويتجلى من جانب العقل في تصور مفسر . أنظر إلى هذه العاطفة التي بشرت بها المسيحية ، وأسمتها بالمحبة : إنها إذا استولت على النفوس ، تبعها سلوك معين ، وانتشرت في إثرها عقيدة معينة ، فلا هذه الفلسفة هي التي فرضت تلك الأخلاق ، ولا تلك الأخلاق هي التي جعلتنا نفضل هذه الفلسفة . وإنّما كلتا الفلسفة والأخلاق تعبر عن شيء واحد ، الأولى تعبر عنه بلغة العقل ، والثانية تعبر عنه بلغة الإرادة . ونحن نسلم بكلا التعبيرين متى أحسسنا بالمعبَّر عنه .

أما أن نصف الأخلاق هو واجبات يُفسَّر الإلزام فيها بضغط المجتمع على الفرد فهذا ما يُوافَق عليه في غير مشقة كبيرة ، لأننا نعاني هذه الواجبات في الحياة الجارية وقد صيغت في أوامر واضحة جلية ، فمن السهل أن ندركها في جزئها المرئي ، وأن نهبط حتى نبلغ جذرها ، فنكشف عن المطلب الاجتماعي الذي صدرت عنه . وأما أن النصف الآخر من الأخلاق يعبر عن حالة عاطفية ، فما يخضع فيه المرء لضغط بل لجذب ، فهذا ما يتردد كثيرون في التسليم به . وسبب ذلك أننا لا نستطيع في الغالب ، أن نجد هذا الانفعال الأصلي في أعماق الذات . فلقد خلف الانفعال ثفالة هي هذه الأوامر التي استقرت فيما يمكن أن نسميه بالوجدان الاجتماعي إبان ما كان يتكون المفهوم الجديد للحياة ، أو قل الموقف الجديد منها ، الكامن في هذا الانفعال . فنحن إذن أمام رماد انفعال قد انطفأ ؛ إن القوة الحافزة التي كانت للانفعال ، كانت تأتي من النار المتأججة فيه ، فلن تستطيع هذه الأوامر التي تبقّت أن تهز إرادتنا ما لم تأخذ ، بالعدوى ، من الأوامر

الأخرى التي تعبر عن المطالب الأساسية للحياة الاجتماعية ، شيئاً مما تتصف به من إلزام. وهكذا تغدو الأخلاق الأولى والأخلاق الثانية كأنهما أخلاق واحدة ، أخذت الثانية من الأولى شيئاً مما تتصف به من صرامة ، وأكسبتها ، في مقابل ذلك ، معنى إنسانياً ، لا اجتماعياً ضيقاً. حتى إذا هززنا الرماد قليلاً ، وجدنا أن ثمة أجزاء ما تزال حارة ، ثم ما تلبث الشرارة أن تنبجس ، فيمكن للنار أن تشتعل ثانية . ولكن الاشتعال يكون بالتدريج ، أعني أن قواعد هذه الأخلاق الثانية لا تفعل فينا منعزلة بعضها عن بعض ، شأن مواعظ الأخلاق الأولى ، فما تكاد إحدى هذه المواعظ تتخلص من التجريد ، وتمتلىء بالمعنى ، وتكتسب قوة الفعل ، حتى تلحقها في ذلك سائر المواعظ ، فإذا بها تلتقي جميعاً في هذا الانفعال الحار الذي خلفها من قبل وراءه ، وأودعها في هؤلاء الرجال الذين شعروا به ، واستعادوا الآن الحياة. هم الأنبياء والمصلحون والمتصوفون والقديسون ، ومن صادفنا في طريقنا من أبطال الحياة الأخلاقية المغمورين الذين يعدلون في نظرنا كبار الأبطال المعروفين ، إنهم جميعاً الآن حاضرون ننساق في تيارهم ، ونفعل على غرارهم ، ونلتحق بهم كما نلتحق بجيش من الغزاة الفاتحين. والحق أنهم غزاة فاتحون ، لأنهم حطموا مقاومة الطبيعة وسموا بالإنسانية إلى مصائر جديدة . وبناء على هذا نقول : إذا نحن بددنا الظواهر حتى لمسنا الوقائع وأهملنا ذلك الثوب المشترك الذي لبسته في فكر المفاهيم وعالم اللغة كل من الأخلاق الأولى والثانية ، بسبب ما تبادلتا من تأثير ، وجدنا على طرفي هذه الأخلاق الوحيدة الضغطَ والتطلع : فأما الضغط فكلما كان غير شخصي ، وكان أدنى إلى القوى الطبيعية التي تسمى عادة أو غريزة كان أتم ؛ وأما التطلع فيزداد سلطاناً كلما كان الذي يوحي به إلينا أشخاصاً ، وكلما كان أكثر ظفراً على الطبيعة . نعم لو سبرنا غور الطبيعة وبلغنا جذورها ، فقد نجد أن القوة هي هي نفسها : تتجلى مباشرة فتدور على

نفسها ، وذلك في النوع الإنساني المتكوِّن ، ثم تفعل بصورة غير مباشرة ، عن طريق أفراد ممتازين ، تريد أن تدفع بالإنسانية إلى أمام.

ولكن علام الرجوع إلى الميتافيزياء لتحديد الصلة بين هذا الضغط وهذا التطلع ونعود فنقول إنه من الصعب أن نقارن بين هذين النوعين من الأخلاق ، لأنهما لا يوجدان مستقلين ، فالأولى قد أعطت الأخرى شيئاً من قوة الضغط ، والثانية أشاعت في الأولى نفحة من شذاها . ونحن بإزاء سلسلة متدرجة ، نمر فيها بأوامر الأخلاق ، صاعدين أو هابطين ، بحسب ما نكون قد ابتدأنا من الأولى أو من الثانية . وأما الطرفان الأقصيان فلا يتفق لنا أن نبلغهما بحال ، فوجودهما نظري . ومع ذلك فلننظر قليلاً في الضغط والتطلع في ذاتيهما ، ولننظر إليهما منفصلين أحدهما عن الآخر ، فماذا نجد؟ نجد أن الأخلاق الأولى تتضمن فكرة مجتمع لا يبغي إلا البقاء ، فحركته الدائرية التي يسوق فيها الأفراد ، تجري في مكانها لا تحيد عنه ، فتحاكي ثبات الغريزة ، بوساطة العادة . ولعل الشعور الذي يصاحب تحقيق هذه الواجبات الصرف ، حين تُحقق ، هو الشعور بنعمى العيش ، ودعة المجتمع ؛ وهو كالشعور الذي يصاحب سير الكائن الحي سيراً طبيعياً سليماً ؛ وهو أشبه باللذة لا بالفرح . أما أخلاق التطلع فتتضمن شعوراً بالتقدم ؛ والانفعال الذي يبعث عليها هو الحماسة للمضي قدماً . . . وهذه الحماسة هي التي أهابت ببعضهم أن يأخذ بهذه الأخلاق ، ثم جعلتها تشع منهم ، حتى تنتشر في الناس كافة . بل إن « التقدم » والمضي قدماً يتحدان هنا أحدهما بالآخر ، فما تميز الأول عن الثاني . ولا حاجة بك ، حتى تشعر بذلك ، لأن تتصور غاية تستهدفها ، أو كمالاً تقترب منه ، وحسبك أن فرح الحماسة يتضمن أكثر مما تتضمن لذة الدعة . فهذه اللذة لا تتضمن هذا الفرح ، بينما الفرح يحتوي هذه اللذة ، بل يستوعبها استيعاباً . ونحن نحس بذلك إحساساً ، فنوقن به ، ولا نعلق هذا اليقين بفلسفة ميتافيزيائية ، بل هذا اليقين هو ما

يهب تلك الفلسفة عمادها القوي.

وقبل هذه الفلسفة الميتافيزيائية مما هو أقرب إلى الإحساس المباشر، والشعور التلقائي، هنالك الامتثالات البسيطة التي تنبجس من الانفعال. لقد ذكرنا بناة الأديان ومصلحيها، وذكرنا المتصوفين والقديسين؛ فلنستمع إليهم ولننظر فيما يقولون: ليس كلامهم إلا الإعراب في تصورات عن الانفعال الخاص الذي يضطرب في نفس تتفتح، فتقلو الطبيعة التي كانت تحبسها في ذاتها، وتحصرها ضمن حدود المجتمع.

وأول ما يقولونه هو أن ما يشعرون به هو شعور بالتحرر والانطلاق: فكل ما يعني الناس من دعة ولذة وثروة، لا يعنيهم قط، وهم يشعرون في الخلاص منه بشيء من الراحة، تنقلب بعد ذلك إلى نشوة. وليس معنى هذا أن الطبيعة قد أخطأت حين شدتنا بأسباب متينة إلى الحياة التي أرادتها لنا. ولكننا نمضي الآن إلى أبعد من ذلك؛ فما كان يريحنا في السابق من أدوات الرفاه أصبح الآن يزعجنا كما تزعج المسافرَ أمتعتُه، حين يضطر إلى حملها في رحلته. ليس عجيباً من نفس عُبِّئت على هذه الصورة أن تميل إلى التعاطف مع النفوس الأخرى، لا بل مع الطبيعة كلها. وكان يُستغرب ذلك لو أن السكون النسبي للنفس التي تدور في دائرة مجتمع مغلق لم يكن متأتياً عن أن الطبيعة جزأت الإنسانية أفراداً متميزين بنفس الفعل الذي كونت به النوع الإنساني، فكان هذا الفعل، ككل فعل مكون لنوع، توقفاً. حتى إذا استؤنف السير إلى أمام تحطم قرار التحطيم، واندفع الناس. وهبهم لم يندفعوا جميعاً، فلم نحصل على النتيجة كاملة، فإنه يكفي أن يندفع نفر منهم، وأن يقتنع آخرون بأنهم فاعلون متى أتيحت الفرصة، حتى يكون بدء الفعل مؤذناً بأن الدائرة صائرة يوماً إلى التكسر. ومهما يكن من أمر، فلسنا نبلغ إلى حب الغير، بالنصح والموعظة. وعبثاً يحاول العقل أن يقنع ذاته بالطريق التي ينبغي سلوكها، فإن الأمور تجري على غير ما

يرسم هو. فما هو بسيط في نظر العقل قد لا يكون بسيطاً في نظر الإرادة؛ وقد يحكم المنطق أن هذا الطريق هو أقصر الطرق، حتى إذا أتت التجربة وجدنا أن ليس في هذا الاتجاه طريق. والحقيقة أنه يجب هنا أن نمر بالبطولة حتى نصل إلى الحب؛ والبطولة لا يوعظ بها وعظاً، وليس عليها إلا أن تظهر على المسرح حتى تهز الناس، وتبعث فيهم الحركة. ذلك أنها هي نفسها عودة إلى الحركة، ولأنها تنبع من انفعال - سارٍ ككل انفعال - يمت إلى الفعل المبدع بقربى. وهذه الحقيقة هي ما يلمح إليه الدين بقوله: إننا نحب الناس في الله. وكبار المتصوفين يعلنون أنهم يشعرون أن ثمة سيّالاً يسري من نفوسهم إلى الله، ثم يهبط من الله إلى الإنسانية.

ولا تتحدثن عن الحواجز المادية أمام نفس تحررت هذا التحرر. فهي لن تجيبك بأن الحاجز ينبغي أن يُحاد عنه، أو ينبغي أن يُغلب، بل ستعلن أنه غير موجود. فلا يمكن أن يقال عن إيمانها إنه يزلزل الجبال؛ لأنها لا ترى ثمة جبالاً يجب أن تزلزل. ما دمت تفكر في الحاجز، فسيبقى حيث هو، وما دمت تنظر إليه فأنت تقسمه إلى أجزاء وأجزاء يجب أن تقطعها جزءًا، ثم لا تنتهي في تقسيمك إلى حد، فما ترى ما يؤذن بأنك آت عليها جميعاً. أما إذا أنكرته، فإنك تستطيع أن ترمي به جملة واحدة، كما فعل الفيلسوف حين قام يمشي ليبرهن على وجود الحركة، فكان فعله هذا نفياً صافياً وبسيطاً لما زعم «زينون» من أن الجهد الضروري لاجتياز نقاط المسافة نقطة نقطة لا بد من استئنافه وتكراره إلى غير نهاية، فما يسفر عن حركة. وإذا سبرنا هذا الجانب الجديد من الأخلاق، وجدنا فيه شعوراً بالاتحاد بالجهد المولد للحياة، حقيقياً كان هذا الشعور أو وهمياً. إذا نظرنا إلى عمل الحياة من خارج، وجدناه قابلاً، في كل أثر من آثاره، لأن يحلل إلى غير نهاية. أنظر إلى عين الإنسان: إنك لن تستطيع أن تستنفد وصف تركيبها. ولكن ما نسميه عادة بمجموعة وسائل إن هو في الواقع إلا سلسلة

من الحواجز قد انهارت؛ ففعل الطبيعة فعل بسيط، وما هذا التعقيد اللانهائي الذي يلوح لنا في آلية العين، فيخيّل إلينا أنها رُكّبت قطعةً قطعة حتى حصل البصر، إلا متضادات تصادمت فأفنى بعضها بعضاً، فأتاحت للوظيفة أن تعمل عملاً بسيطاً لا تجزىء فيه. انظر إلى هذه الكومة من برادة الحديد؛ وهب يداً، لا تراها أنت، تعبث بها في الداخل، فما ترى أنت إلا حركة الذرات. إن هذا الفعل البسيط الذي تقوم به اليد يبدو للناظر سلسلة لا نهاية لها من الأفعال وردود الأفعال تتم بين ذرات الحديد حتى يحصل لها التوازن المشترك. مثلُ هذا هو الفرق بين العملية الحقيقية التي تقوم بها الحياة، وبين المظهر الذي تبدو به للحواس التي تدركها، والعقل الذي يحللها. فهل يُستغرب من نفس أصبحت لا تعرف الحواجز المادية أن تشعر، خطأً أو صواباً، بأنها تتحد بمبدأ الحياة نفسه؟

من هذا الاتصال بالمبدأ المولد للنوع الإنساني، يشعرون أنهم يستقون القوة التي بها يحبون الإنسانية، وإن بدا لك أن ثمة تفاوتاً في النوع بين السبب والنتيجة، وأن هنالك فرقاً كبيراً بين قاعدة سلوك، وسبر حقيقة. وإنّما أعني بالحب ذلك الحب الذي يستغرق النفس كلها، ويبث فيها الحرارة. أما الحب الفاتر، الضعيف، المتذبذب، فهو شعاع ضئيل من ذلك الحب، أو صورة باهتة باردة له، بقيت في العقل، أو ثبتت في اللغة. وعلى هذا فإن الأخلاق قسمان متميزان: الأول علة وجوده البنية الأصلية للمجتمع الإنساني، وعلة الثاني المبدأ الذي أوجد هذه البنية. والإلزام في الأول هو ضغط عناصر المجتمع بعضها على بعض بغية الإمساك بصورة المجموع. ونتيجة هذا الضغط مرسومة في كل منا بجملة من العادات نأخذ بها أنفسنا، وتسير أمامه، إن صح التعبير؛ وهذه الآلية هي في عناصرها عادات، ولكنها في مجموعها شبيهة بالغريزة، وقد هيأتها لنا الطبيعة.

وفي الثاني ثمة شيء سموه إن شئتم إلزاماً، ولكن هذا الإلزام هو قوة

تطلّع أو وثبة ، بل هو قوة هذه الوثبة نفسها التي أوجدت النوع الإنساني ، وأوجدت الحياة الاجتماعية وأوجدت مجموعة من العادات تشبه الغريزة بعض الشبه: ولكن الحافز هنا يتدخل تدخلاً مباشراً فلا يتخذ وسيطاً تلك الآليات التي عبّأ لولبها ، ووقف عندها موقتاً. ونقول في تلخيص ما تقدم: إن الطبيعة حين أوجدت النوع الإنساني أثناء التطور ، قد أرادته اجتماعياً كما أرادت مجتمعات النمل والنحل. ولكن العقل كان موجوداً ، فكان لا بد أن يوكل صون الحياة الاجتماعية إلى آلية شبه عاقلة: هي عاقلة من حيث أن كل جزء من أجزائها يمكن أن يعدَّل بالعقل ، ولكنها مع ذلك غريزية من حيث أن الإنسان ، ما دام إنساناً ، لا يستطيع أن يرفض مجموع هذه الأجزاء ، ويطرح كل آلية محافظة. وهكذا تخلت الغريزة عن مكانها موقتاً لمجموعة من العادات وكانت كل عادة من هذه العادات جائزة لا ضرورية ، وكان الأمر الضروري الوحيد هو اتجاه مجموعها إلى المحافظة على المجتمع ، وكانت هذه الضرورة تجر معها الغريزة. إن الشعور بضرورة المجموع هذه التي نشعر بها من خلال جواز الأشياء هو ما نسميه بمجموع الإلزام الأخلاقي. إلى أن الأجزاء ليست جائزة إلا في نظر المجتمع ، أما بالنسبة إلى الفرد الذي يخط فيه المجتمع هذه العادات ، فإن الجزء ضروري ضرورة الكل. وبعد ، فإن هذه الآلية التي أرادتها الطبيعة كانت آلية بسيطة كالمجتمعات التي أوجدتها الطبيعة في البدء ، فهل تنبأت الطبيعة بما ستصير إليه مجتمعات كمجتمعاتنا من نمو هائل ، وتعقد لا حد له؟ ولنفهم قبل كل شيء معنى السؤال؛ فلا يؤخذن من كلامنا أن الطبيعة تريد شيئاً أو تتنبأ بشيء ، بالمعنى الأصلي للكلمة؛ فكلامنا هنا نجري فيه على طريقة البيولوجيين في كلامهم عن قصد الطبيعة حين يعينون وظيفة ما لعضو ما ، فما يعنون بذلك غير ملاءمة العضو للوظيفة ، فنقول: مهما تحضرت الإنسانية ومهما تبدل المجتمع فإن الاتجاهات الأساسية للحياة الاجتماعية قد بقيت على ما كانت عليه في

البدء، نستطيع أن نكشف عنه، وأن نلاحظها، فنرى أن بنية الإنسان الأخلاقية، البنية البديئة الأساسية، إنما خلقت لمجتمعات بسيطة مغلقة. وهذه الميول العضوية لا تبدو لشعورنا في وضوح، على أنها من أقوى العناصر التي يتألف منها الإلزام الأخلاقي. فمهما تكن أخلاقنا قد بلغت من تعقد، ورغم أنها تبطنت بميول ليست مجرد أشكال من الميول الطبيعية، ولا هي سائرة في اتجاه الطبيعة، فإننا إذا أردنا أن نُرسّب ما في هذه الكتلة السائلة من إلزام محض لما حصلنا على غير هذه الميول الطبيعية. ذلك هو النصف الأول من الأخلاق. وأما النصف الثاني فلم يكن في حسبان الطبيعة، أعني أن الطبيعة قد تنبأت بأن الحياة الاجتماعية ستتسع بالعقل بعض الاتساع، ولكنها لم تحسب حساب هذا الاتساع كله، وما كان لها أن تريد للاتساع أن يبلغ هذا الحد فيغدو خطراً على البنية الأصلية. وعلى هذا يكون الإنسان قد خدع الطبيعة، وغدر بها. والطبيعة على فرط علمها، ساذجة جداً. وما هذه بالحالة الوحيدة التي يخدع فيها الإنسان الطبيعة. فالطبيعة مثلاً قد أرادت للإنسان أن يتناسل إلى غير حد، كسائر الحيوانات، فاتخذت أدق التدابير لتضمن بقاء النوع بتوالد الأفراد؛ ولكن لم يخطر له على بال، حين وهبتنا العقل، أننا سرعان ما نجد الوسيلة التي نفصل بها العمل الجنسي عن نتائجه، فنمتنع عن الحصاد، من غير أن نتنازل عن لذة الزرع. والإنسان يغدر بالطبيعة أيضاً حين يقلب التعاون الاجتماعي إلى أخوة إنسانية، وإن كان معنى الغدر هنا مختلفاً عنه في الحالة الأولى كل الاختلاف، إلا أنه غدر على كل حال. فالمجتمعات التي نرى صورتها في البنية الأصلية للنفس الإنسانية، والتي نستطيع أن نرى صورتها في الميول الفطرية الأساسية للإنسان الحالي، هذه المجتمعات وإن كانت تقتضي أن يتماسك أعضاء الجماعة الواحدة أوثق التماسك، إلا أنها تقتضي أيضاً أن يكون بين جماعة وأخرى عداوة كامنة، فكان واجباً على كل جماعة أن تكون دوماً على استعداد لدفاع أو

هجوم. وليس معنى هذا أن الطبيعة أرادت الحرب للحرب. وقادة الإنسانية العظام الذين قهروا الحدود، وتجاوزوا الحواجز أيضاً في اتجاه الوثبة الحيوية، ولكن هذه الوثبة الخاصة بالحياة هي مثلها منتهية عند حد، وهي في كل خطوة تخطوها تلاقي حاجزاً؛ والأنواع التي ظهرت تترى إنما هي محصلات هذه القوة مع قوى أخرى معاكسة: هذه تدفع بها إلى أمام، وتلك تدور بها حيث هي. والإنسان الأول كان كائناً عاقلاً اجتماعياً. فأما اجتماعيته فقد نُظمت بحيث تؤدي إلى مجتمعات صغيرة، وأما عقله فقد هُيِّء لتسهيل حياة الفرد والجماعة. لكن العقل قد تمدد بجهده الخاص، فبلغ من النمو ما لم يكن يُقدّر له، وحرر البشر من عبوديات الطبيعة، فلم يكن من المستحيل، في هذه الشروط، على بعض الموهوبين من هؤلاء البشر أن يفتحوا ثانية ما كان مغلقاً، وأن يُحققوا، لأنفسهم على الأقل، ما لم يكن في وسع الطبيعة أن تحققه للإنسانية كافة. ثم انتهى الأمر بأن جرى الناس في إثرهم، ولو بالخيال على الأقل. إن للإرادة عبقريتها، كما للفكر؛ والعبقرية تتحدى كل تنبؤ. فعن طريق هذه الإرادات العبقرية، استطاعت وثبة الحياة التي تجري في المادة أن تحصل من المادة على وعود تتعلق بمستقبل النوع، ما كانت تخطر على بال حين كان النوع يتكون. وهكذا فإننا بالانتقال من التعاون الاجتماعي إلى الأخوة الإنسانية، نقطع صلتنا بنوع من الطبيعة، لا بكل الطبيعة، فنستطيع إذن أن نقتبس عبارة سبنوزا، بعد أن نحور معناها، فنقول: إننا ننفصل عن الطبيعة المطبوعة لنرتد ثانية إلى الطبيعة الطابعة.

فبين الأخلاق الأولى والأخلاق الثانية ما بين السكون والحركة: الأولى ثابتة لا تتغير، وإن تغيرت فسرعان ما تنسى أو تنكر أنها تغيرت، فهي تدعي في كل لحظة أن حالها التي هي عليها هي الحال النهائية. أما الثانية فهي انطلاقة إلى أمام، وهي ضرورة حركة، فالتحرك من أصلها، وبهذا تبرهن على تفوقها، بل بهذا وحده تستطيع في أول الأمر أن تعين تفوقها.

فأنت لا تستطيع أن تستخرج الثانية من الأولى لأنك لا تستطيع أن تستخرج الحركة من عدة أوضاع للمتحرك، أما الحركة فهي تتضمن السكون؛ لأن كل وضع يمر به المتحرك يمكن أن يُعدّ ويدرك على أنه وقفة ممكنة. ولكن علام البرهان على تفوقها هكذا! إننا نحيا هذا التفوق قبل أن نتصوره؛ لا يمكن أن نبرهن عليه إلا بعد أن نحسه، فثمة تفاوت في الشدة الحيوية... فالذي يعمل بأخلاق المجتمع بانتظام يشعر شعور الدعة، هذا الشعور الذي يشترك فيه الفرد والمجتمع، فيمثل تداخل المقاومات المادية بعضها ببعض. أما النفس التي تنفتح، فتنهار أمام ناظريها الحواجز، فهي للفرح كلها، والفرح أغنى من اللذة والدعة، فهما لا يحتويانه في حين أنهما متضمنان فيه. وهما في الواقع توقف أو ردْي، أما هي فمضي قدماً.

ولهذا كان من السهل أن يعبر عن الأخلاق الأولى، خلافاً للثانية. فالعقل واللغة، في الواقع، يتناولان الأشياء، فيصعب عليهما أن يمثلا الانتقال أو التقدم. إن أخلاق الإنجيل هي في جوهرها أخلاق النفس المنفتحة، ولذلك لوحظ عليها أنها غريبة بل متناقضة في كثير من أوامرها ووصاياها. فإذا كان الغنى مثلًا شراً من الشرور، أفلا نسيء إلى الفقير إذا تخلينا له عما نملك؟ وإذا مددنا الخد الأيسر لمن يصفعنا على الخد الأيمن أفلا نطوّح بالعدالة التي لا يكون بدونها محبة؟ ولكن الغرابة تزول، والتناقض يتبدد إذا نحن نظرنا من وراء هذه المواعظ إلى القصد منها وهو التأدي إلى حالة روحية. فلئن وجب على الغني أن يتخلى عن ماله للفقراء، فما ذلك من أجل الفقراء بل من أجله هو نفسه: وأما المسكين «فطوبى له بالروح». فليس المستحسن أن يكون الإنسان محروماً، ولا أن يحرم نفسه، بل أن لا يشعر بالحرمان. وهكذا فإن الأخلاق كانت محبوسة، وكانت مادية متجمدة في قوانين، حتى إذا انفتحت النفس اتسعت، وارتقت إلى عالم روحي محض: فكأن الأولى أصبحت بالنسبة إلى الأخرى صورة لحظة

مجتزأة من الحركة. وهذا هو المعنى العميق لتلك المقابَلات التي تتعاقب في خطبة الجبل: « قالوا لكم... وأنا أقول لكم » فها هنا المنفتح، وهنالك المغلق... على أن الأخلاق المعمول بها لا تُنسخ إذ ذاك، وإنما تغدو لحظة من تطور طويل، فنحن لا نعدل عن المنهج القديم، ولكننا ندخله في منهج أعم منه، كما يتفق للحركي أن يستوعب في ذاته السكوني، فيصبح هذا حالة جزئية من ذاك، وعندئذ نحتاج إلى تعبير مباشر عن الحركة والاتجاه، فإذا أردنا أن نعبر عنها بلغة الساكن - ولا بد أن نريد - وصلنا إلى قواعد تكاد تكون متناقضة. ولذلك فأنا أشبه هذه القواعد التي لا يمكن تطبيقها من قواعد الإنجيل بما كشفت عنه التفسيرات الأولى لحساب التفاضل من وهن المنطق فيه. والواقع أن الصلة بين الأخلاق القديمة وأخلاق المسيحية شبيهة في نوعها بالصلة بين الرياضة القديمة ورياضة اليوم.

فهندسة الأقدمين استطاعت أن تأتي بحلول خاصة هي تطبيقات لقواعدنا العامة ولكنها لم تستنبط هذه القواعد، فقد كانت تعوزها الوثبة التي كان في وسعها أن تقفز من السكوني إلى الحركي. ولكننا نشعر على كل حال أنهم فعلوا كل ما في وسعهم، حتى يقتربوا بالسكوني من الحركي. ونحن نشعر بمثل هذا الشعور حين نقابل العقيدة الرواقية، بالأخلاق المسيحية. فقد كان الرواقيون يعلنون أنهم مواطنو العالم كله، وأن البشر كلهم إخوة، لأنهم صدروا عن إلّه واحد. وهذا الكلام يكاد يكون كلام المسيحية نفسه. ولكن لم يكن له ما كان لها من صدى، لأنه لم يقل باللهجة التي قيلت بها. ولقد كان الرواقيون قدوة رائعة، ولكنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يسوقوا الإنسانية معهم، وما ذلك إلا لأن الرواقية هي في جوهرها مذهب فلسفي. والفيلسوف الذي يُشغف بمذهب سام كهذا، قد يبث فيه الحياة كما بث حبٌّ « بيجماليون » حياةً في التمثال الذي نحته. ولكن شتان بين هذا وبين الحماسة التي تسري من نفس إلى نفس سريان الحريق. وقد يتجلى هذا

الانفعال في أفكار تؤلف مذهباً أخلاقياً ، لا بل قد يتجلى في مذاهب عدة يختلف بعضها عن بعض ، فما يجمع بينها غير الروح الواحدة التي تسري فيها ، ولكن المهم هو أن هذا الانفعال سابق على الفكرة ، لا لاحق بها . وإذا أردنا أن نجد شيئاً منه في العصر القديم ، وجب علينا أن لا نعود إلى الرواقية ، بل إلى ذلك الذي ألهم اليونان كل مذاهبها الفلسفية من غير أن يأتي هو بمذهب ، ومن غير أن يخط سطراً واحداً . يجب أن نعود إلى سقراط . نعم ، إن سقراط يضع الفعالية العقلية فوق كل شيء ، ولا سيما الوظيفة المنطقية للفكر ، وكان غرضه من هذه السخرية التي يستصحبها معه أينما سار أن يقصي بها الآراء التي لا تصمد لمحك التفكير ، فيجعل أصحابها يخجلون ، إذ يرون أنهم يناقضون أنفسهم بأنفسهم . والحوار ، كما كان يفهمه هو الذي بعث على الجدل الأفلاطوني ، ثم بعث من بعد على هذا المنهج الفلسفي الذي لا نزال نأخذ به ، وهو منهج عقلي في جوهره . فقد كان الغرض من الحوار أن يؤدي إلى التصورات فالحدود . وغدت هذه التصورات فيما بعد الصورَ الأفلاطونية ، ثم كانت نظرية الصور هذه نموذجاً تحتذيه الفلسفة التقليدية فيما أنجبت من أبنية ميتافيزيائية هي الأخرى عقلية في جوهرها . لا بل لقد ذهب سقراط إلى أبعد من ذلك ، فجعل من الفضيلة نفسها علماً . فوحد بين العمل بالخير ، والعلم به . ومهد بذلك للمذهب الذي يجعل الحياة الأخلاقية في إعمال الفكر . ولا يمكن أن يوضع الفكر في مركز أسمى من هذا المركز الذي أحلّه فيه سقراط ، أو ذلك على الأقل ما يبدو لأول وهلة . ولكن فلننظر للأمور نظرة أقرب : إن سقراط يعلم الناشئة لأن وحياً في « دلف » يهتف به أن افعل . إنه يتلقى رسالة . وهو فقير ، ولكن يجب أن يظل فقيراً . يجب أن يختلط بالشعب ، ويجب أن يتكلم لغة الشعب ، ولن يخط سطراً ، لأنه يريد لأفكاره أن تنتقل إلى نفوس الناس حية ، فينقلوها إلى نفوس غيرهم أيضاً . وليس يحس بجوع أو عطش ،

لا لأنـه زاهـد، بـل لأنـه متحرر من الحاجـة، متحرر من جسده. و« شيطانه » يرافقه حيث سار، ويهتف به أن تكلم كلما مست الحاجة إلى كلام. وهو يؤمن بهذا الهاتف حتى ليؤثر أن يموت على أن لا يتبع ما يقوله له: فلئن أبى أن يدافع عن نفسه أمام المحكمة الشعبية، فسعى إلى حتفه بظلفه، فلأن شيطانه لم يقل له شيئاً يحوله عنه. إن رسالته رسالة دينية صوفية، على نحو ما نفهم الدين والتصوف اليوم؛ وتعليمه مهما يكن عقلياً، فإنه مرهون بشيء يفوق العقل الخالص. ألسنا نلمح ذلك في تعليمه! هذه الصفحات الملهمة الغنائية التي نجدها في مواضع عدة من محاورات أفلاطون، إذا لم تكن لسقراط نفسه بـل لأفـلاطون. أو إذا صـح مـا قـالـه « أكسينوفانس » عن كلام سقراط، فكيف نفهم تلك الحماسة التي كان يلهب بشواظها نفوس تلاميذه، والتي سترين من بعده على العصور؟ إن جميع فلاسفة الأخلاق اليونانيين من رواقيين وأبيقوريين وكلبيين، قد صدروا عن سقراط فيما قالوه، لا لأنهم، كما قيل، أخذوا باتجاهات مذهبه ووسعوها فحسب، بـل لأنهم قبسوا منـه الموقـف الروحي الـذي أبـدعـه... موقـفَ الحكيم. وهو موقف لا يوافق الروح اليونانية كل الموافقة. فإذا رأيت فيلسوفاً قد حبس نفسه على الحكمة، وانشق عن عامة الناس ليعلمهم أو ليكون قدوة لهم، أو لينصرف إلى تحصيل كماله الذاتي، فاعلم أن سقراط ماثل حياً أمامه، يؤثر فيه بما له من سحر وسلطان عظيم. ولنمض إلى أبعد من ذلك. قالوا إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. ولكن لو كان مفهوم الروح الذي ينسبه إليه أفلاطون في « الفيدون » ليس له، فكيف يمكن أن نفهم حياته وكيف يمكن أن نفهم موته؟ إن هذه الأساطير التي نجدها في محاورات أفلاطون والتي تتناول الروح، وأصلها، ودخولها في الجسد، ما هي لعمري إلا التعبير في فكر أفلاطوني عن انفعال مبدع هو الانفعال الكامن في تعليم سقراط الأخلاقي. إن هذه الأساطير لهي من

الحالة الروحية السقراطية بمنزلة شرح اللحن من اللحن نفسه.. وقد لازمت الجدل الأفلاطوني، ثم سَرت خفية في الميتافيزياء اليونانية كلها، ثم تبدت سافرة في الأفلاطونية المحدثة السكندرانية، على يد «أمونيوس» أو على يد «أفلوطين» الذي يصرح أنه متمم لسقراط؛ فهي جسم مذهبي لروح سقراط شبيهٌ بالجسم الذي تشيع فيه روح الإنجيل. ورغم ما بين الميتافيزياءيْن من شبه، أو لعله لما بينهما من شبه، فقد تناهضتا العداء، قبل أن تقتبس إحداهما من الأخرى خير ما فيها. وظل الناس مدة طويلة يتساءلون: أإلى المسيحية ننتسب، أم بالأفلاطونية المحدثة ندين؟ وكان سقراط هو الند ليسوع. فهذه العبقرية العملية، عبقرية سقراط، أكان يكون هذا شأنها لو كانت في غير هذا المجتمع، وفي غير هذه الظروف، فلم يرعها ما رأته من خطر التجريبية الأخلاقية التي كانت ترين على العصر، ولم يرعها ما شاهدت في الديموقراطية الأثينية من تفكك، ولم تُضطر لأن تبادر إلى شيد حقوق العقل غير محتفلة بالحدس والإلهام كبير احتفال، ولولا أن اليوناني الذي فيها كان يقهر الشرقي الذي تريد أن تكونه؟ ولقد ميزنا بين النفس المغلقة والنفس المنفتحة. فمن ذا الذي يريد أن يحشر سقراط في زمرة النفوس المغلقة! لئن كان التهكم يملأ تعليم سقراط، وكانت الاندفاعات الغنائية في تعليمه نادرة، فإن هذا القليل من الاندفاعات قد فسح المجال لروحٍ جديدة، وكان له في مستقبل الإنسانية أثر حاسم عظيم.

بين النفس المغلقة والنفس المفتوحة، هنالك النفس التي تنفتح. بين سكون القاعد وحركته حين يركض، هنالك حالة النهوض والوقوف. بين السكوني والحركي في الأخلاق، هنالك حالة الانتقال. وهذه الحالة الوسيطة قد لا نشعر بها إذا نحن نظرنا في حالة الراحة إلى الاندفاع اللازم للقفز إلى الحركة دفعة واحدة، ولكنها تفجأ الانتباه إذا نحن وقفنا عندها، وهذا في العادة دليل على نقصان الاندفاع. ولنقلْ هذا الأمر نفسه على صورة

أخرى: لقد رأينا أن السكوني المحض في الأخلاق هو تحت - عقلي، وأن الحركي المحض هو فوق - عقلي. الأول أرادته لنا الطبيعة، والثاني تأتي به العبقرية الإنسانية. ذلك يميز مجموعة العادات الإنسانية التي تناظر في الإنسان بعضَ الغرائز في الحيوان، فهو إذن أقل من عقل، أما هذا فهو تطلع وحدس وانفعال ويمكن أن ينحل إلى أفكار هي تسجيل عقلي له قابل لأن تمضي في تفاصيله إلى غير نهاية، فهو إذن يحتوي على ما شئت من عقلية، كما تحتوي الوحدة التعدد، وتفوقه فما يستطيع أن يعادلها بحال، وإذن فهو أكثر من عقل. بين هذين الطرفين هنالك العقل نفسه. ولو أن النفس الإنسانية وثبت من الأول ولم تبلغ الآخر لوقفت عند هذا الحد الوسط، ولسادتها أخلاق النفس المغلقة، فلم تبلغ أو تبدع أخلاق النفس المنفتحة، ولكانت حالتها، وهي حالة النهوض، في مستوى العقلية. إن موقف مثل هذه النفس بالنسبة إلى ما أتت على تركه هو موقف اللامبالاة، وعدم التأثر، فترتمي في طمأنينة «آتاراكسيا» الأبيقوريين أو مَأَق «آپاتيا» الرواقيين؛ وبالنسبة لما تجد في ذاتها من شيء إيجابي، إذا كان هجرها للقديم يريد أن يكون تعلقاً بجديد، تكون حياتها حياة تأمل ونظر، فتعيش وفقاً للمثل الأعلى الذي رسمه أفلاطون وأرسطو. والحق أن هذا الموقف من أي وجهة نظرت إليه، موقف قويم أبيّ، جدير بكل تقدير، وهو وقف على الصفوة من خيار الناس. ويمكن لفلسفات مختلفة في مبادئها أن تلتقي عنده. إن هناك طريقاً واحدة للانتقال من العمل المحصور في دائرة، إلى العمل المطوّف في الفضاء الفسيح، من الترداد إلى الإبداع، مما هو دون العقل إلى ما هو فوق العقل. ومن يقف بين الطرفين فهو بالضرورة في منطقة التأمل والنظر، لأنه لم يقف عند الأول، ولا هو بلغ الثاني، فطبيعي أن يكون آخذاً بهذه الفضيلة - النصف، وأعني بها الانعزال.

وقد تكلمنا الآن عن العقل المحض الذي ينحبس في ذاته ويرى أن

غرض الحياة هو ما كان يسميه الأقدمون « بالعلم » أو النظر . فنحن تكلمنا إذن عما يميز أخلاق فلاسفة اليونان بوجه الخصوص. على أن الأمر لن يكون متعلقاً بالفلسفة اليونانية أو الشرقية خاصة ، بل بأخلاق العالم كافة ، إذا نظرنا إلى العقل من حيث هو مجرد صانع لمواد ، أو موفق بين مواد ، بعضها دون العقل ، وبعضها فوقه ، مما كان موضوع بحثنا في هذا الفصل. لقد قلنا في تحديد جوهر الواجب إن هناك قوتين تؤثران فينا هما الدفع من جهة والجذب من جهة أخرى : وقد كان هذا التمييز ضرورياً ، فالفلسفة ما أخفقت في أن تفسر لنا كيف يمكن أخلاقاً ما أن تستولي على النفوس إلا لأنها لم تفعل ذلك ، واقتصرت على هذه النزعة العقلية التي تغشى اليوم المجموع. ولكننا بهذا التمييز ، قضينا على هذا العرض بأن يكون تخطيطياً ، كما أشعرنا بذلك من قبل. إن التطلع يميل إلى التصلب فيأخذ شكل الإلزام المحدود ، والإلزام المحدود يكبر ويتسع فيشمل التطلع ، فكأنهما إذن على ميعاد ، يلتقيان في منطقة الفكر حيث تصنع التصورات ، ثم يسفر هذا اللقاء عن امتثالات يجمع الكثير منها بين ما هو علة ضغط ، وما هو موضوع تطلع. حتى لقد يغيب عن نظرنا الضغط المحض والتطلع المحض اللذان يؤثران في إرادتنا ، فما نرى غير التصور وقد انصهر فيه الموضوعان المتميزان اللذان كان يتعلق أحدهما بالضغط ، وثانيهما بالتطلع ، فنحسب أن هذا التصور هو الذي يؤثر فينا. وبهذا الخطأ نستطيع أن نعلل إخفاق النظريات الأخلاقية العقلية ، أي ، بوجه العموم ، إخفاق معظم النظريات الفلسفية في الواجب. وليس معنى هذا طبعاً أن ليس للفكرة المحضة من تأثير في إرادتنا ، ولكن هذا التأثير لا يكون ناجعاً إلا إذا اتفق له أن يكون وحده في الميدان. وإلا فمن الصعب عليه أن يقاوم التأثيرات المعاكسة ؛ وإذا ظفر عليها ، كان تفسير ذلك أن الضغط والتطلع اللذين تنازل كل منهما عن تأثيره الخاص ، فتمثلا معاً في فكرة ، يعودان الآن فيظهران في فرديتهما واستقلالهما ، ويبذلان كل ما لهما من قوة.

ويطول بنا الاستطراد إذا نحن أردنا أن نبين نضيب كل من هاتين القوتين، الاجتماعية واللااجتماعية، قوة الدفع وقوة الجذب، اللتين تهبان للحوافز الأخلاقية نجعها. يقول الرجل الفاضل: إنه يفعل ما يفعل احتراماً لذاته، وشعوراً بالكرامة الإنسانية. ومن البدهي أنه ما كان ليقول هذا لولا أنه جزأ نفسه شخصيتين: شخصية هي ما كان يكونها لو أرخى لنفسه العنان، وشخصية هي التي تسمو به إليها إرادته: فالأنا التي تُحْتَرَم غير الأنا التي تحترم نفسها؟ فمن هي هذه الأنا الأخيرة؟ وما هي كرامتها؟ ومن أين يأتيها هذا الاحترام الذي توحي به؟ ودعنا من تحليل الاحترام، وما نجده فيه من حاجة الإمّحاء، ومن موقف الأجير من المعلم، أو موقف العرض من الجوهر، على لغة أرسطو، ولنحاول أن نحدد هذه الأنا العليا التي تنحني أمامها الشخصية الضئيلة. لا شك عندي أنها « الأنا الاجتماعية » قبل كل شيء، هذه الأنا الثاوية في داخل كل منا، والتي سبق أن قلنا فيها كلمة يسيرة. إذا نظرنا في العقلية البدائية، على فرض وجود عقلية بدائية، ولو نظرياً فقط، وجدنا احترام الذات مرافقاً لشعور بالتضامن بين الفرد والمجتمع، وهذا التضامن هو من القوة بحيث أن المجتمع يظل موجوداً في الفرد حتى في عزلته، فيراقبه أو يشجعه، أو يهدده، ويطلب إليه أن يستشيره وأن يذعن له: ووراء المجتمع قوى فوق - طبيعية يرتبط بها الفرد، وتجعل المجتمع مسؤولاً عن أفعال الأفراد. إن ضغط الأنا الاجتماعية يتم بهذه القوى كلها مجتمعة. والفرد لا يذعن جرياً على ما اعتاده من نظام، أو خوفاً من عقاب فحسب، فالمجتمع الذي ينتسب إليه هو في نظره فوق كل مجتمع، ولو لم يكن ذلك إلا لإذكاء شجاعته في المعارك. وهذا الشعور بالتفوق يزيده قوة، ويمتّعه بكل ما في الكبرياء من لذائذ. بل انظروا إلى مجتمع أكثر تطوراً، فكروا فيما تنطوي عليه كلمة « أنا روماني » من إباء وقوة روحية. ألا ترون أن احترام الذات عند هذا المواطن الروماني مختلط بقوميته، على حد تعبيرنا نحن اليوم. بل علام الرجوع إلى التاريخ أو إلى ما قبل التاريخ

حتى ندرك أن احترام الذات مصحوب بأنانية الجماعة؟ لننظر فيما يدور على بصرٍ منا في هذه المجتمعات الصغيرة التي تقوم في حضن المجتمع الكبير، ، وتكون الرابطة التي تجمع أفرادها، وتميزهم من غيرهم، على شيء من التفوق، ظاهرياً كان أو حقيقياً. إن أعضاء جماعة من هذه الجماعات يتماسكون فيما بينهم، ويتخذون لأنفسهم «شعاراً خاصاً»، فينشأ بينهم «شعور» بالشرف. ما هو إلا روح هذه الجماعة. هذه هي العناصر الأولى التي تكون منها احترام الذات. وهو إذا نظرنا إليه من هذه الناحية التي يصعب اليوم عزلها إلا بالتجريد نرى أنه ملزِم، لما يحمل معه من ضغط اجتماعي. ومن الواضح بعد هذا أن الضغط ينقلب إلى انجذاب إذا كان احترام «الذات» احتراماً لشخصية نعجب بها، ونبجلها، ونحمل صورتها في أنفسنا، ونصبو لأن تماثلها مماثلة النسخة للأصل. والأمر لا يتم على هذا النحو، في الواقع، لأن التعبير مهما حاول ألا يثير إلا أفكار انطواء على الذات، يظل في نهاية تطوره شعوراً اجتماعياً، كما كان في مبدأ وجوده. ولكن الوجوه الأخلاقية الكبيرة التي حفظها التاريخ، تطل من وراء العصور، وتمدُّ لنا أيديها من فوق هامات المجتمعات الإنسانية؛ وهي في مجموعها تكوِّن ملكوتاً إلَهيًّا، تهيب بنا أن ندخل إليه. قد لا نسمع صوتها متميزاً بيناً، ولكن النداء قد انطلق، وفي أعماق أنفسنا شيء يتحرك، فيلبيه، فننتقل بالفكر من المجتمع الذي نحن فيه، إلى المجتمع المثالي. وحين ننحني أمام الكرامة الإنسانية في أنفسنا، ونقول إننا نعمل ما نعمل احتراماً لذواتنا، فإن احترامنا يعرج إلى هذا المجتمع المثالي. نعم إن التأثير الذي يبعثه فينا أفراد، يميل إلى أن يصبح غير شخصي، وهذا الطابع اللاشخصي يتضح في نظرنا أيضاً حين يقول لنا الأخلاقيون إن العقل، الموجود في كل منا، هو قوام الكرامة الإنسانية. ولكن يجب أن نتفاهم على هذه النقطة. أما أن العقل هو السمة التي تميز الإنسان فهذا ما لا ينكره أحد. وأما أن له قيمة سامية بالمعنى الذي يقال فيه عن أثر فني بديع إن له قيمة، فهذا ما

نوافق عليه أيضاً . ولكن يجب أن نعرف لم كان العقل يستطيع أن يأمر أمراً مطلقاً ، وكيف يجعلنا حينذاك نذعن له . إن كل ما يستطيعه العقل هو أن يورد حججاً ، وهذه الحجج من المباح دوماً أن نرد عليها بحجج أخرى ، فيجب ألا نكتفي بالقول إن العقل الموجود في كل منا يفرض علينا احترامه ، وينال خضوعنا لقيمته السامية ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أن هنالك ، وراء العقل ، الرجالَ الذين أسبغوا على الإنسانية حلة الألوهية ، فطبعوا العقل ، وهو الصفة الأساسية في الإنسان ، بطابع إلّهي . وهؤلاء هم الذين يجذبوننا إلى المجتمع المثالي ، في نفس الوقت الذي نخضع فيه لضغط المجتمع الواقعي .

الأفكار الأخلاقية متداخلة كلها ، ولكن فكرة العدالة أصلحها للدرس ، لأنها أولاً تشمل سائر الأفكار الأخرى ؛ ولأنها ثانياً تعبر عن ذاتها ، على غناها الأوفر ، بتعابير أبسط ؛ ولأنها أخيراً وخصوصاً تجمع بين صورتي الإلزام ، منطويتين إحداهما في الأخرى . العدالة ، في كل الأزمنة ، تثير في الذهن أفكار المساواة والنسبة والتعويض ، فكلمة (Pansare) اللاتينية التي منها اشتقت كلمة (Compensation) تعويض ، وكلمة (Récompense) مكافأة ، تفيد الوزن (Peser). وكلمة العدالة (Equité) تفيد المساواة .والكلمات (Règle, Règlement, Rectitude, Régularité) هي كلمات تشير إلى الخط المستقيم . وهذا الرجوع إلى الحساب والهندسة هو من الصفات التي تميز العدالة في كل عصورها ، وقد وجدت فكرتها منذ وجدت المبادلات . وأي مجتمع ، مهما يكن بدائياً ، لم يعرف المقايضة؟ فكان لا بد أن يتساءلوا هل للشيئين المتبادلين قيمة واحدة ، أي هل يمكن أن يستبدل بهما شيء ثالث واحد . حتى إذا صيغت هذه المساواة في القيمة في قاعدة ، ودخلت القاعدة في معاملات الجماعة ، وجاء « مجموع الإلزام » كما قلنا فتوضع عليها . . . كانت هي العدالة في صورتها الواضحة ، وطابعها القاهر ،

وما يرتبط بها من أفكار المساواة ، والمقابلة بالمثل . ولكنها لن تطبق على مبادلات الأشياء فحسب ، بل ستمتد بالتدريج إلى العلاقات بين الأشخاص ، من غير أن تستطيع مع ذلك أن تتحرر من كل اعتبار للأشياء والمبادلة . وهي تقوم حينذاك في تعديل الاندفاعات الطبيعية بإدخالها فكرة المقابلة بالمثل ، الطبيعية أيضاً ، كتوقع أذى مساو لما قد نلحق بغيرنا من أذى . في المجتمعات البدائية ، لم تكن الجرائم التي تقع على الأفراد لتعني الجماعة إلا نادراً ، وذلك حين يكون الجرم مضراً بها هي ذاتها بأن يثير سخط الآلهة عليها . فما على الشخص الذي وقع عليه الأذى أو على أسرته إلا أن تتبع غريزتها ، وتفعل ما تمليه عليها طبيعتها ، فتأخذ بالثأر وتنتقم . ولو أن هذه المقابلة بالمثل للأعمال السيئة لم تكن خاضعة بصورة غامضة لقواعد التبادل العامة لكان الانتقام غير متناسب مع الجرم قط . والواقع أنه يتفق أن تدوم الخصومة إلى غير نهاية ، ويتتابع الثأر إلى غير حد إذا لم ترتض إحدى الأسرتين أن تقبل ديةً مالية : وهنا تبرز لنا فكرة التعويض بوضوح ، وقد تضمنتها من قبل فكرتا التبادل ، والمقابلة بالمثل . وبعد ، فلنفرض الآن أن المجتمع هو الذي يأخذ القصاص على عاتقه ، ويردع الناس عن أعمال الشدة مهما تكن . إننا نقول عندئذ إن المجتمع هو الذي يحقق العدالة إذا كنا نعني بهذا الاسم القاعدة التي يرجع إليها الأفراد أو الأسر لوضع حد لخصوماتهم . فنرى أن المجتمع يزن العقاب على قدر الإساءة ، وإلا لما رأى المسيء ضرورة للوقوف في الإساءة عند حد ، فيذهب بها إلى أقصاها : ولكن العين بالعين والسن بالسن . وكل عقاب يجب أن يكون مكافئاً للإساءة . ولكن هل تكون كل عين مكافئة لأي عين ، وهل يكون كل سن معادلًا لأي سن؟ يجب أن يُقام للكيف وزن كما للكم . وقانون التكافؤ العددي لا ينطبق إلا في داخل طبقة واحدة . فالإساءة التي تلحق بفرد ، والضر الذي يوقع به يكون التعويض عنهما أقوى ، فيقتضي جزاءً أكبر ، إذا كان هذا الفرد ينتسب إلى طبقة أعلى . وهكذا تصير المساواة

إلى نسبــة. وإذن فالعدالــة مهما تشمـل من ألوان فإنها تُعرَّف عـلى صورة واحــدة. ولن تتبــدل صيغتهـا أيضـاً في حضـارة راقيــة، حين تتناول العلاقة بين الحكام والمحكومين، أو بصورة عامة بين الزمر الاجتماعية، لأنها تدخل اعتبارات مساواة أو نسبة، تجعل منها شيئاً محدداً بصورة رياضية ويبدو بالتالي حاسماً. ليس من شك، في الواقع، أن تقسيم المجتمعات القديمة إلى طبقات خاضع بعضها لبعض مرده في الأصل إلى القوة. ولكن الخضوع الناشيء عن العادة ينتهي إلى أن يبدو طبيعياً، فيبحث له عن تعليل: ولئن ارتضت الطبقة الدنيا مصيرها هذه المدة، فلقد ترتضيها أيضاً ولو أصبحت هي الأقوى، بالقوة. فتسند إلى القادة أنهم يفوقونها قيمة. ويغدو هذا التفوق حاصلاً بالفعل إذا استفاد هؤلاء القادة مما أحيطوا بـه من ظروف حسنة في إغناء عقولهم، وتثقيف أخلاقهم. على أن هذا التفوق قد لا يكون إلا مظهراً خارجياً أحاطوه بالعناية اللازمة للإبقاء عليه. ومهما يكن من أمر، سواء أكان هذا التفوق حقيقياً أم ظاهرياً، فحسبه أن يستمر حتى يبدو وراثياً فيقال لا بد أن يكون ثمة تفوق فطري، ما دام هنالك امتياز وراثي. إن الطبيعة، لما أرادت النظام للمجتمع، قد هيأت الإنسان لمثل هـذا الوهم حتى لقـد وقـع فيـه أفـلاطون نفسه، في جمهوريته المثالية على الأقل؛ فإذا فهمنا سلم الطبقات على هذا النحو، كانت الأعمال والفوائد كأنما هي كتلة مشتركة توزع على الأفراد بحسب قيمتهم، وبالتالي، بحسب الخدمات التي يؤدونها، وهكذا تحتفظ العدالة بميزانها: تقيس وتناسب. من هذه العدالة التي قد لا يعبر عنها بصيغ نفعية، ولكنها أمينة مع ذلك لأصلها «التجاري»، كيف ننتقل إلى تلك التي لا تتضمن مبادلات ولا خدمات، وإنما هي أمر خالص بسيط يقر أن الحق لا يعتدى عليه، وأن الإنسان لا يقاس بقيمة من القيم؟ وقبل أن نجيب على هذا السؤال، فلنعجب لسحر اللغة كيف تستطيع الكلمة أن تهب القوة للفكرة الجديدة، حين تمتد إليها بعد أن قد تناولت موضوعاً قبلها، ثم كيف

تعود فتؤثر في الماضي ، فتحور هذا الموضوع السابق . وكيفما تصورنا الانتقال من العدالة النسبية إلى العدالة المطلقة ، وسواء أتم ذلك دفعة واحدة ، أم دفعات متتالية ، فالمهم أن قد كان ثمة خلق ، فثمة شيء قد حصل ، وكان من الممكن أن لا يحصل لولا بعض الظروف ، ولولا بعض الأشخاص ، أو لولا شخص واحد . ولكننا بدلاً من أن نفكر في الجديد الذي استولى على القديم ، ودمَجَه في كل غير منتظر ، نؤثر أن ننظر إلى القديم على أنه جزء من هذا الكل ، ونعده ، في هذه الحال ، كأنه كامن فيه من قبل : ولا تكون مفاهيم العدالة التي تعاقبت في المجتمعات القديمة إلا نظرات جزئية ناقصة من عدالة تامة هي عدالتنا نحن . ولا لزوم لأن نفصل القول في تحليل هذه الحالة الخاصة من ذلك الوهم الشائع العام ، الذي قلما لاحظه الفلاسفة ، والذي أفسد عدداً كبيراً من المذاهب الميتافيزيائية ، والذي يطرح على نظرية المعرفة مسائل لا تحل . ونكتفي بأن نقول : إن من عادتنا أن نعتبر كل حركة إلى أمام كأنها تناقص المسافة بين نقطة السير (الموجودة فعلًا) ونقطة الوصول التي لا توجد كمحطة إلا إذا بدا للمتحرك أن يتوقف عندها . فأما أن الحركة يمكن أن تعتبر كذلك دوماً حين تبلغ غايتها ، فليس يتبع هذا أنها تقوم في الاقتراب من هذه الغاية : إن مسافة ليس لها بعدُ إلا طرف واحد لا يمكن أن تتناقص بالتدريج لأنها ليست بعدُ بالمسافة : وإنّما تتناقص حين يوجِد المتحرك ، بتوقفه ، بالفعل أو بالقوة ، نهاية أخرى ، وننظر إليه نظرة ورائية ، أو حين نتابع الحركة في تقدمها ، لنتخيلها على هذه الصورة سلفاً بالارتداد خطوات إلى وراء . ونحن لا نشعر بهذا في معظم الأحيان ، فيخيل إلينا أن هذا التنبؤ الورائي موجود في الأشياء ذاتها ، على صورة وجود سابق للممكن في المتحقق . وهذا الوهم هو الأساس في كثير من المسائل الفلسفية التي تعطينا قسمة « زينون » مثالاً عليها . وهو الذي نجده في الأخلاق حين تعرِّف أشكال العدالة الآخذة بالاتساع بأنها اقتراب متزايد من العدالة المطلقة . على أن كل ما نستطيع أن

نقوله هو أننا إذا افترضنا وجود هذه العدالة المطلقة كان في الإمكان أن نعتبر تلك العدالات محطات على الطريق، تؤدي إلى الأولى، وإنما رسمناها نحن بالنظر ورائياً لذلك وجب أن نضيف أنه لم يكن ثمة سير تدريجي بل قفزة فجائية في لحظة ما - ولعل من المفيد أن نحدد النقطة التي تمت فيها هذه القفزة، وأن نبين أيضاً كيف أنّ العدالة المطلقة حين تصورت على صورة غامضة، بقيت طوال هذه المدة مثلاً أعلى محترماً لا أكثر، ولم يكن أمر تحقيقها ليخطر على بال. نقول بخصوص النقطة لأولى: إن الفروق القديمة بين الطبقات، هذه الفروق التي فرصت في أول الأمر بالقوة، ثم قبلت بعد ذلك على أنها فروق في قيمة الخدمات المؤداة، أصبحت تخضع بالتدريج لنقد الطبقة الدنيا: وأصبحت قيمة القادة من جهة أخرى تتدنى شيئاً فشيئاً لإسرافهم في الثقة بأنفسهم، ولتراخي ذلك التوتر الداخلي الذي استمدوا منه قوة في الذكاء والإرادة فمكن سلطانهم. ولقد كان من الممكن، مع ذلك، أن يصونوا مكانتهم لو ظلوا مستمسكين؛ لكن ميلهم إلى توليد فرديتهم، هذا الميل نفسه، كان سبباً في أن يوجد بينهم طماعون، يطمعون في أن يكونوا هم الأسياد. فيتخذون الطبقة الدنيا سنداً لهم، ولا سيا إذا كان لهذه الطبقة نصيب في الأعمال: وعندئذ لن يكون ثمة تفوق فطري فيمن ينتسب إلى الطبقة العليا، وينهار سحره. وعلى هذا النحو تأخذ الأرستقراطيات في الانحلال في الديموقراطية، لا لشيء إلا لأن التفاوت السياسي شيء موقت، شأن المساواة السياسية إذا هي تحققت ولم تكن إلا واقعاً موجوداً فحسب، ففتحت المجال لبعض الحالات الاستثنائية كأن سمحت بوجود الرق. ولكن شتان بين هذه التوازنات التي تحصل آلياً، والتي هي دوماً مؤقتة كتوازن الميزان في أيدي العدالة القديمة، وبين عدالة كعدالتنا، هي عدالة حقوق الإنسان التي لا تثير اليوم في الذهن فكرة النسبة أو القياس، بل فكرة المطلق، وفكرة اللاقياس. إن هذه العدالة لا يمكن تصورها تصوراً كاملاً إلا في اللانهاية، كما يقول الرياضيون، ولا يمكن

أن تصاغ ، في لحظة معينة ، صياغة دقيقة قطعية ، إلا في النواهي . . أما ، من ناحيتها الإيجابية ، فهي إبداعات متعاقبة ، كل واحدة منها تحقيق أكمل للشخصية ، وبالتالي للإنسانية . وهذا التحقيق لا يكون ممكناً إلا بوساطة القوانين ، وهو يتضمن موافقة المجتمع . ومن العبث الادعاء أنه يتم بالتدريج من تلقاء ذاته ، بفضل الحالة الروحية التي يعيشها المجتمع في فترة من فترات تاريخه ، فإنّما هو قفزة إلى أمام ، لا تتحقق إلا إذا عزم المجتمع على أن يعاني تجربة ، ولا بد له من أجل ذلك أن يقتنع ، أو أن يهتز على الأقل . والهزة إنما يحدثها فرد . ومن العبث القول بأن هذه القفزة لا تفترض وراءها أي جهد خالق ، وأن ليس ههنا ابتكار كابتكار الفنان . إن الذي يقول بمثل هذا ينسى أن معظم الإصلاحات الكبرى التي عرفها التاريخ قد بدت في أول الأمر غير قابلة للتحقيق ، لا بل كانت كذلك فعلاً . إنه لم يكن من الممكن أن تتحقق إلا في مجتمع حالته الروحية هي مقدماً الحالة الروحية التي تؤدي إليها حين تتحقق . فكأنّما هنالك دائرة لا يمكن الخروج منها ما لم تكن ثمة روح أو أرواح ممتازة تضخم في ذاتها الروح الاجتماعية ، فتحطم الدائرة ، وتجر وراءها المجتمع . وهذه هي أعجوبة الخلق الفني نفسه . إن العمل العبقري الذي لا يروق للمجتمع في أول الأمر ، يستطيع أن يخلق بمجرد وجوده نظرة للفن ، وجواً فنياً ، يساعدان على فهمه . وعندئذٍ يصبح عبقرياً ، بنظرة ورائية . وإلا لبقي كما كان في أول الأمر غير حائز القبول . إن النجاح في المشاريع المالية هو الذي يدل على أن فكرة المشروع كانت حسنة . وإن في الخلق الفني لشيئاً من ذلك ، مع هذا الفرق ، وهو أن النجاح إن أصابه الأثر بعد أن أخطأه ، فإنما مرد ذلك إلى تحول في الذوق العام ، سبّبه هذا الأثر نفسه . فالأثر إذن قوة إلى جانب كونه مادة ، فقد فرض وثبة أثارها فيه الفنان . أو هي وثبة الفنان نفسه ، كانت في الأثر كامنة لا ترى . ومثل هذا يقال في الابتكار الأخلاقي ، ولا سيما في الإبداعات

المتعاقبة التي تغني فكرة العدالة شيئاً فشيئاً. إن هذه الإبداعات تتناول مادة العدالة خاصة، ولكنها تبدل أيضاً صورتها. - ونبدأ بالصورة فنقول: إن العدالة قد بدت دوماً إلزامية، ولكنها كانت خلال مدة طويلة إلزاماً كسائر الإلزامات، فكانت تفي بضرورة اجتماعية شأن سائر الإلزامات، وكان ضغط المجتمع على الفرد هو الذي يجعلها إلزامية. ولم يكن تجاوز العدالة يُستنكر أكثر أو أقل مما يُستنكر خرق أي قاعدة. ولم يكن للعبيد عدالة، أو قل كانت عدالة نسبية، وكأنها اختيارية. وسلامة الشعب لم تكن القانون الأعلى فحسب. كما ظلت كذلك، بل كان يُطلب أن تكون كذلك، على حين أننا اليوم لا نجرأ أن نقول مبدئياً بأنها تسوغ الظلم، ولو اختلفت النتائج التي نستخلصها من هذا المبدأ. لنطرح على أنفسنا مثلاً هذا السؤال المعروف: « ماذا نفعل لو علمنا أنه لسلامة شعب، لا بل لوجود الإنسانية، هنالك في موضع من الأرض، فرد من الأفراد بريء، يعيش في عذاب دائم، وألم أبدي » لقد نوافق على ذلك إذا كان هنالك شراب سحري ينسينا هذا الشخص، فما نعرف من أمره شيئاً. أما إذا كان لا بد من معرفته والتفكير فيه، ولا بد أن نذكر أن هذا الرجل يتحمل هذا العذاب الشديد لنستطيع نحن أن نعيش، أو أن ذلك شرط أساسي للوجود على وجه العموم، فلا، لا. لأن لا يوجد شيء قط خير من هذا، لأن تنهار الأرض أهون وأيسر! فما الذي جرى إذن؟ كيف بزغت العدالة من الحياة الاجتماعية، وكانت من قبل داخلة فيها على نحو غامض، ثم حلقت فوقها، وسمت على كل شيء مطلقةً متعالية. لنتذكر لهجة أنبياء إسرائيل، ورنة أصواتهم. إن صوتهم نفسه هو الذي نسمعه حين يُرتكب حيف كبير، ويُقر ظلم فاحش، فمن أعماق العصور يبعثون صرخاتهم مستنكرين. نعم، إن العدالة قد اتسعت من بعدهم اتساعاً خاصاً. والعدالة التي كانوا يبشرون بها عدالة لبني إسرائيل، وكان سخطهم على الظلم سخط « يهوه » نفسه على شعبه العاصي أو على أعداء هذا الشعب

المصطفى. ولئن استطاع أحد منهم، كعيسى، أن يفكر في عدالة عامة، فلأن إسرائيل الذي فضّله الله على سائر الشعوب كان لارتباطه بالله، يسمو على بقية الإنسانية سمواً كبيراً حتى لا بد أن يغدو بعد ذلك مثلاً لها تحتذيه، عاجلاً أو آجلاً. وهم على الأقل قد أسبغوا على العدالة طابع الصرامة القاسية، فاحتفظت بها وأفاضتها على مادة متزايدة إلى غير حد. ولكن هذه التزايدات لا تتم وحدها. والمؤرخ المطلع يضع لكل منها اسماً خاصاً. فكل منها كان إبداعاً، ويظل الباب مفتوحاً أمام إبداعات جديدة. إن التقدم الذي كان حاسماً فيما يتعلق بمادة العدالة، كما كانت النبوة كذلك فيما يتعلق بصورتها، إنما هو حلول الجمهورية العمومية التي تشمل كل الناس محل الجمهورية التي كانت تقف عند حدود المدينة ويقتصر المجتمع فيها على الأحرار فحسب. وعن هذا بعد ذلك نشأت بقية السلسلة. ولئن ظل الباب مفتوحاً لإبداعات جديدة، ولعله سيظل كذلك دوماً، فإنما المهم أنه قد انفتح. ولسنا نشك أن التقدم الثاني، وهو الانتقال من المغلق إلى المنفتح، إنما يرجع الفضل فيه إلى النبوة اليهودية. وهل كان في الإمكان أن يتم هذا التقدم عن طريق الفلسفة الصرف؟ أنظر إلى الفلاسفة كيف قاربوه ومسّوه ثم أخطأوه! أنظر إلى أفلاطون إنه جعل للإنسان صورة في عالم الصور فوق - الحسية؛ ومما يُستنتج من ذلك طبعاً أن البشر كلهم من جوهر واحد. وليس بين هذا وبين القول بأن للبشر جميعاً قيمة واحدة، وأن الاشتراك في الجوهر يخول الجميع نفس الحقوق الأساسية، إلا خطوة واحدة. ومع ذلك فهذه الخطوة لم تُخط. ولو خُطيت لقضت على الرق، ولأتت على هذه الفكرة اليونانية القائلة بأن الغرباء، لكونهم برابرة، ليس لهم أن يطمعوا في أي حق من الحقوق. وليست هذه الفكرة خاصة باليونان فحسب. إننا نجدها كامنة في كل موضع لم تتسرب إليه المسيحية، سواء عند المحدثين أو عند الأقدمين. فلئن ظهرت في الصين مثلاً مذاهب أخلاقية سامية. فإنها لم تُعن بسن القواعد للإنسانية عامة، ولم تهتم إلا بالجماعة، ولو

لم تقل هي ذلك. وقبل المسيحية وُجدت الرواقية، وأعلن فلاسفتها أن البشر إخوة، وأن الحكيم من كان مواطناً للعالم بأسره. ولكن هذه القواعد كانت قواعد مثالية تصوروها تصوراً، ولعلهم تصوروها على أنها غير قابلة للتطبيق. فنحن لا نجد أي كبير من كبراء الرواقيين، حتى ذلك الذي كان إمبراطوراً، يرى بأن من الممكن إحباط الحاجز القائم بين الحر والعبد، وبين الروماني والبربري. حتى إذا جاءت المسيحية أصبحت فكرة الأخوة الشاملة التي تتضمن المساواة في الحقوق، وعدم التعدي على الفرد، فكرة ذات تأثير حقيقي. قد يقال هنا: ولكن التأثير كان بطيئاً جداً، فقد انقضى ثمانية عشر قرناً قبل أن تعلن حقوق الإنسان في أميركا أولاً على يد المتطهرين، ثم في فرنسا على يد رجال الثورة. ولكن هذا لا يبطل أنها بتعاليم الإنجيل بدأت، ثم استمرت بعد ذلك لا يحدها شيء. وشتان بين مثل أعلى يقدمه للناس حكماء وإن كانوا جديرين حقاً بالإعجاب، وبين مثل أعلى يقذف إلى العالم رسالة مترعة حباً، تبشر بالحب. والحق أن الأمر هنا ليس أمر حكمة محدودة، يمكن أن تصاغ جميعها في قواعد، بل هنا اتجاه ومنهج: وإذا كان ثمة غاية يشار إليها، فهي غاية وقتية، وتتطلب من أجل ذلك جهداً متجدداً باستمرار، ولا بد أن يكون هذا الجهد جهدَ إبداع، على الأقل لدى بعض الأفراد. وأما المنهج فهو أن نفترض ممكناً ما ليس بالممكن فعلاً في مجتمع معين، وأن نتخيل ما يمكن أن ينتج عنه بالنسبة إلى الروح الاجتماعية، فنتأدى حينذاك إلى شيء من هذه الحالة الروحية بالتبشير والقدوة: حتى إذا حصل الأثر، عاد فأثر في سببه بحركة رجعية، فكانت العواطف الضعيفة الجديدة، مثاراً للتشريع الجديد الذي يبدو أنه كان ضرورياً بوجودها، والذي يفيد الآن في التمكين لها. وهكذا فإن فكرة العدالة الحالية قد اجتازت في تقدمها سلسلة من الإبداعات الفردية التي تمت بجهود متعددة تحييها وثبة واحدة. إن العصر القديم لم يعرف التبشير، وكانت عدالته هادئة هدوء آلهة الأولمب الذي لا يعكره معكر. أما الحاجة

إلى الاتساع ، والتحمس للتبشير ، والوثبة والحركة ، فكل هذا إنما هو من أصل يهودي مسيحي. ولكننا استمررنا على استعمال الكلمة نفسها ، فخلنا أن المقصود شيء واحد. فالإبداعات المتعاقبة ، الفردية ، الجائزة ، تدرج عادة تحت عنوان واحد ، ويطلق عليها اسم واحد. إذا كانت كل واحدة منها عاملة على ظهور الأخرى ، فظهرت كأنما يتم بعضها بعضاً. بل نذهب إلى أبعد من ذلك ، ونقول : إن الاسم لا يطلق فقط على الحدود الموجودة من السلسلة التي تكونت على هذا النحو ، بل يستبق المستقبل ، فيعني السلسلة بكاملها ، فهو يوضع إذن في النهاية ، ماذا أقول؟ - بل في اللانهاية. فإنهم يفترضون ، ما دام هو موجوداً منذ زمان بعيد ، أن الفكرة المنفتحة ، ذات المضمون اللامحدود ، التي يمثلها ، قد وجدت هي أيضاً معه منذ زمان بعيد ، بل منذ الأبد. فكأن كل تقدم مأخوذ من هذا الكائن الموجود من قبل ، وكأن الواقع يأتكل المثل الأعلى بالتدريج ، ويتبنى العدالة الأبدية جزءاً بعد جزء. وليس هذا صحيحاً بصدد فكرة العدالة فحسب ، بل بصدد الأفكار المتصلة بهذه الفكرة أيضاً من مثل المساواة والحرية. فنراهم يعرفون تقدم العدالة بأنه السير إلى الحرية والمساواة. وهذا تعريف لا غبار عليه. ولكنه لا يفيدنا شيئاً. إنه يصلح للماضي ، ومن النادر أن يستطيع توجيه اختيارنا بالنسبة إلى المستقبل. لنأخذ مثالاً على ذلك الحرية. يقال عادة إن للفرد حقاً في الحرية التي لا تؤذي حرية الغير. ولكن السماح بالحرية الجديدة التي يكون من نتائجها أن تطغى الحريات بعضها على بعض ، في المجتمع الحديث ، قد يكون شأنه غير هذا في مجتمع آخر يكون فيه هذا الإصلاح قد بدّل العواطف ، وغيّر العادات ، فمن المستحيل إذن في معظم الأحيان أن نحكم بصورة قبلية ما كمية الحرية التي يمكن أن نسمح بها للفرد من غير أن تؤذي حرية أقرانه ، فعندما تتغير الكمية ، فإن الكيفية لا تبقى هي ذاتها. أضف إلى ذلك أن المساواة لا تحصّل إلا على حساب الحرية بحيث يجب أن نبدأ بأن نتساءل أيّها نفضّل؟ وهذا السؤال

لا يحتمـل أي جواب عـام، لأن التضحيــة بحريـة من الحريـات، إذا ارتضى ذلك مجموع المواطنين بحرية ، شيء من الحرية أيضاً ، لا سيا وأن الحريات التي تبقى بعد التضحية قد تكون أسمى نوعاً إذا كان الإصلاح الذي حُقق في اتجاه المساواة قد أنتج مجتمعاً نتنفس في جوّه تنفساً أحسن ، ونشعر في كنفه بفرح بالعمل أكثر. لا بد من العودة إلى فكرة الرجال مبدعي الأخلاق ، الذين يتصورون بالفكر جواً اجتماعياً جديداً ، ووسطاً تكون الحياة فيه أفضل. أعني مجتمعاً إذا جرَّبه الناس لم يريدوا أن يعودوا منه إلى حالتهم الأولى . بهذا وحده يعرّف التقدم الأخلاقي. ولكننا لا نستطيع أن نعرفه إلا بعد مدة ، حين تظهر نفسية أخلاقية ممتازة ، فتخلق عاطفة جديدة ، شبيهة بالموسيقى الجديدة ، ثم تنقله إلى الناس وقد طبعته بوثبتها الخاصة. إذا فكرنا في « الحرية » و« المساواة » و« احترام الحق » على هذا الأساس وجدنا أن الفرق بين فكرتي العدالة اللتين ميزناهما ، العدالة المغلقة والعدالة المنفتحة ، ليس مجرد فرقٍ في الدرجة ، بل هو فرق أساسي في الطبيعة. فالعدالة المغلقة التي تكاد تكون ثابتة ، والتي تعبر عن التوازن الآلي في مجتمع بدائي ، إنما تتجلى في العرف الذي يرتبط به « مجموع الإلزام ». ثم يأتي « مجموع الإلزام » هذا إلى قواعد العدالة الأخرى ، المفتوحـة أمـام المبـدعـات المتعـاقبـة ، فيحتويهـا ، كلمـا قبلهـا الرأي العـام. وهكـذا نرى أن الصورة الواحـدة تفرض نفسهـا عـلى مـادتـين اثنتـين: إحداهما يقدمها المجتمع ، والأخرى تنجبها عبقرية الإنسان. والحق أنهما ، من النـاحيـة العمليـة ، يجـب أن تختلطـا ؛ ولكن عـلى الفيلسوف أن يميّز الواحـدة من الأخرى ، وإلا أخطـأ خطـأ كبـيراً في فهم طبيعـة التطور الاجتماعي ، وأصل الواجب الأخلاقي. ليس التطور الاجتماعي تطور مجتمع ينمو في أول الأمر وفق طريقة مهيأة لأن تبدله بعد ذلك. فليس بين النمو والتبدل مشابهة ، ولا قياس مشترك. وكون العدالة المغلقة تتحد بالعدالة المنفتحة في القوانين التي تتصف جميعها بكونها أمرية ، وتصاغ كلها على

صورة واحدة ، وتتشابه فيما بينها في الظاهر ، كون ذلك كذلك لا يستتبع أن تفسر العدالتان تفسيراً واحداً. إنه لا أدل من هذا المثال على وجود مصدرين للأخلاق ، وعنصرين مؤلفين للإلزام.

وأما أن العقل يجب أن يبدو ، في الحالة الراهنة ، الآمر الوحيد ، وأن مصلحة الإنسانية تقتضي أن نسند إلى مفاهيم الأخلاق سلطاناً خاصاً ، وقوة ذاتية ، وأن النشاط الأخلاقي ، في مجتمع متحضر ، إنما هو عقلي قبل كل شيء ، فذلك ما لا شك فيه. وإلا فكيف نعرف ما ينبغي أن نفعله في كل حالة خاصة؟ إن ثمة قوى عميقة تؤثر فينا ، بعضها دفع وبعضها جذب : ولكننا لا نستطيع أن نعود إليها مباشرة كلما أشرفنا على عزم ، وإلا كنا نستأنف ، من غير جدوى ، عملاً قام به عنا المجتمع من جهة ، وصفوة الإنسانية من جهة أخرى ، فصيغت لنا قواعد ، ورسم لنا مثل أعلى ، فإذا اتبعنا هذه القواعد ، وتمشينا وفق هذا المثل الأعلى كنا نعيش حياة أخلاقية. إننا بهذه الصورة فقط نستطيع أن نكون واثقين من أننا على اتفاق تام مع أنفسنا ، لأن الاتفاق لا يكون إلا فيما هو عقلي. وهكذا فقط يمكن أن تقارن فيما بينها مختلف مناهج السلوك ، وهكذا فقط يمكن أن تقدر قيمتها الأخلاقية. إن هذا بدهي جداً فلم نكد نشير إليه ، واعتبرناه ضمنياً دوماً. ولكن نتج عن ذلك أن ظل عرضنا هيكلياً ، حتى ليبدو غير وافٍ بالمقصود. الواقع أن جميع مطالب الأخلاق تتداخل على مستوى العقل في التصورات ، وكل تصور من هذه التصورات هو كذرات (ليبنتس) يمثل تقريباً سائر المفاهيم الأخرى. وفوق هذا المستوى وتحته هنالك قوتان إذا نظرنا إلى كل منهما وحدها وجدناها لا تقابل إلا قسماً مما انعكس على مستوى العقل. فلما كان محذور هذه الطريقة التي انتهجناها أمراً لا شك فيه ، وكان من جهة أخرى لا مناص منه ، وكنا نرى أن هذا المنهج يفرض نفسه ، ونشعر أنه لا يمكن إلا أن يثير اعتراضات إبان تطبيقه ، فإننا

نحرص في ختام الكلام ، على أن نبين صفاته ، ونحدد خطوطه من جديد ، ولو اضطررنا من أجل ذلك أن نكرر في بعض النقاط نفس ما اتفق أن قلناه ، في نفس التعابير تقريباً .

إن مجتمعاً يرتبط أعضاؤه بعضهم ببعض ارتباط خلايا الكائن الحي . أو ارتباط أعضاء قرية النمل، لم يوجد قط . ولكن جماعات الإنسانية الأولى تقترب من ذلك أكثر من مجتمعاتنا الحالية ، ولا شك ، والطبيعة حين أرادت للإنسان أن يكون حيواناً اجتماعياً ، قد أرادت له هذا التضامن الوثيق. ولكنها مع ذلك قد أوهنت هذا التضامن حيث ينبغي أن يُعمل المرء عقله الذي زودته به الطبيعة ، تحقيقاً لمصلحة المجتمع نفسه. وهذا هو الأمر الذي اقتصرنا على التحقق منه في القسم الأول من عرضنا هذا . وهو ضئيل الشأن بالنسبة إلى فلسفة أخلاقية تسلم بوراثة الأشياء المكتسبة من غير مناقشة : إن الإنسان في نظر فلسفة كهذه يولد مختلفاً في ميوله عن أسلافه الأقدمين اختلافاً كبيراً . أما نحن فإننا نقتصر على التجربة . وهي تبين أن انتقال العادات أمر استثنائي - إن صح فعلاً أن هذا الأمر يتم يوماً - وليس مطرداً متكرراً بحيث يسبب مع تطاول الزمن تبدلاً عميقاً في الاستعدادات الطبيعية . ومهما يكن الفرق بين المتحضر والبدائي عظيماً فإنه راجع فقط إلى ما اختزنه الطفل منذ بزوغ الوعي فيه : وهو يختزن في نفسه كل ما أكسبته إياه الإنسانية على مرّ القرون . وقدمته له فيما تلقنه من علم ، وتفرض عليه من تقاليد ، وفيما تحيطه به من عرف ومؤسسات ، لا بل في قواعد النحو، ومفردات اللغة وإشارات الكلام. وهذا كله يكون طبقة كثيفة من التراب تغشى الطبقة الصخرية الأولى ، فهي تابعة لتضاريس هذه الطبقة ، ولو كانت نتائج متراكمة ببطء لأسباب كثيرة متنوعة . وخلاصة القول: إن الإلزام الذي نلقاه في أعماق شعورنا ، والذي يربطنا ببقية أعضاء المجتمع ، كما يدل على ذلك اسمه ، هو رابطة شبيهة في نوعها

بالرابطة التي تشد أعضاء قرية النمل أو خلية النحـل، بعضها إلى بعض. وهو الصورة التي تتخذها هذه الرابطة في نظر النملة إذا هي أصبحت عاقلة كالإنسان، أو في نظر الخلية الحية إذا هي عدت مستقلة في حركاتها استقلال النملة العاقلة. وإنما أتكلم هنا طبعاً عن الإلزام على أنه هذه الصورة البسيطة التي لا مادة لها؛ وهو، في صورته هذه، لما يزل موجوداً في طبيعتنا الأخلاقية، ولا يمكن أن يرد إلى غيره. ومن البدهي أن المادة التي تنصب في هذه الصورة. لدى كائن عاقل، تكتسب مع تقدم الحضارة زيادة تدريجية في العقل والالتحام، وأن ثمة مادة جديدة تنبثق من غير انقطاع، لا نتيجة ضرورية لنداء هذه الصورة بل إذعاناً للضغط المنطقي للمادة العاقلة التي دخلت إليها. ولقد رأينا كيف أن المادة التي وجدت لتنصب في صورة مغايرة. والتي لم تتأتّ، ولو بصورة غير مباشرة، عن الحاجة إلى بقاء المجتمع، بل عن تطلع الشعور الفردي، كيف أنها تقبل هذه الصورة. وتثوي في المستوى العقلي، كسائر الأخلاق. ولكننا كلما عدنا إلى ما هو أمري في الإلزام، وحتى حين نجد فيه كل ما دسه فيه العقل قصد إغنائه، وكل ما أحاطه به رجاة تسويغه، فإنما إلى هذه البنية الأصلية نعود. هذا في الإلزام المحض.

والآن فإننا لا ننكر أن مجتمعاً صوفياً يشمل الإنسانية كلها، ويمضي، مدفوعاً بإرادة مشتركة إلى خلق إنسانية لا تني تتكامل، لن يتحقق في المستقبل، كما أنه لم توجد في الماضي مجتمعات إنسانية تسير سيراً عضوياً، كسير المجتمعات الحيوانية. فالتطلع المحض حد مثالي كالإلزام الصرف. ولكن هذا لا يمنع أن النفوس الصوفية هي التي جرت المجتمعات الإنسانية، وما تزال. وذكرى هذه النفوس وما فعلته، ثاوية في ذاكرة الإنسانية لا تبارحها. وفي وسع كل منا أن يحييها في نفسه، ولا سيا إذا قارب بينها وبين صورة شخص ساهم في هذه الصوفية، وأشاعها من حوله، وبقيت صورته

حية في النفس. وهبنا لم نستحضر صورة هذا الرجل أو ذلك من كبار الرجال، فإننا لنعلم أن في وسعنا، لو نشاء، أن نفعل؛ فلها علينا سلطان، وفيها لنا إغراء كامن. بل هبنا لا نعني بالأشخاص، فسيظل هنالك قانون الأخلاق تقره الإنسانية المتحضرة اليوم وهو قانون يحتوي شيئين: أولهما مجموعة من الأوامر تمليها مقتضيات اجتماعية لا فردية، وثانيهما مجموعة من النداءات يقذفها في شعورنا أشخاص يمثلون من الإنسانية خير ما فيها. فأما الإلزام الذي يتعلق بالأمر، في عناصره البديئة الأساسية فهو تحت - عقلي، وأما نجع النداء فهو يعود إلى قدرة الانفعال الذي ثار بالأمس، والذي لا يزال يثور أو يمكن أن يثور: وهو أكثر من فكرة، لأنه على الأقل ينحل إلى أفكار لا نهاية لها، وهو إذن فوق - عقلي. وهاتان القوتان تتفاعلان في شتى مناحي النفس، ثم تنعكسان على مستوى متوسط هو مستوى العقل؛ وبعد ذلك تحل محلهما مرتسماتهما، ثم تختلط هذه المرتسمات وتتداخل، وينتج عن ذلك أن تتحول الأوامر والنداءات إلى حدود عقلية صرفة؛ وهكذا نجد العدالة تتسع بفضل المحبة باستمرار، ونجد المحبة آخذة باكتساء صورة العدالة، ويغدو عنصرا الأخلاق متجانسين متشابهين، حتى لكأن بينهما قياساً مشتركاً، وتطرح مشاكل الأخلاق طرحاً دقيقاً، وتحل حلّاً منهجياً، وتقيم الإنسانية في مستوى معين، هو فوق المجتمع الحيواني حيث لا يكون الإلزام إلا قوة الغريزة، ودون مستوى مجتمع من الآلهة كل ما فيه وثبة مبدعة. فإذا نظرنا إلى مظاهر الحياة الأخلاقية التي انتظمت على هذه الصورة، وجدناها منسجمة فيما بينها كل الانسجام، فيمكن أن ترد إلى مبادىء وتكون الحياة الأخلاقية حياة عقلية.

والناس كلهم يوافقون على هذه النقطة. أما أن يستنتج من كون السلوك الأخلاقي ذا طابع فردي، أن أصل الأخلاق أو أساسها هو العقل المحض، فهذا ما لا يصح. إن السؤال الضخم هو أن نعرف لماذا نكون

ملزمين في الحالات التي لا يكفي فيها ، للقيام بالواجب ، أن نرخي لأنفسنا العنان . أنا أسلم بأن العقل هو الذي يتكلم في هذه الحالات . ولكن لو أن العقل يتكلم باسمه فقط ، لا يعبر تعبيراً عقلياً عن تأثير بعض القوى التي تربض وراءه ، فهيهات لـه أن يكـافـح اللـذة ، وأن ينـاضـل المنفعـة! إن الفيلسوف الذي يظن أن العقل يكتفي بنفسه ، ويدعي أنه يبرهن على ذلك ، لا ينجح في برهانه إلا بإدخاله هذه القوى فيه ، ولو ضمنياً : إنها تعود خفية ، وعلى غير علم منه . ولننظر في برهانه . لهذا البرهان صورتان تبعاً لما قد يعتبر العقل فارغاً ، أو يدع له بعض المادة ، تبعاً لما قد يرى في الإلزام الأخلاقي مجرد ضرورة اتفاق المرء مع نفسه ، أو دعوة إلى السعي وراء غاية ما سعياً منطقياً . حين يقول لنا (كنت) ينبغي أن ترد الأمانة إلى أهلها إذ لو تملكها من اؤتُمن عليها ، لم تعد أمانة ، فإنما يلعب بالألفاظ . فإذا كان يعني بالائتمان أن نضع مبلغاً من المال بين يدي صديق مثلاً ، ونقول له إننا سنسترد هذا المبلغ فيما بعد ، فإن هذا الحادث المادي وحده ، مع هذا القول وحده ، يمكن أن تكون نتيجته أن يرد المؤتمن المبلغ إذا لم يكن في حاجة إليه ، أو أن يستملكه إذا شاء وكان مفتقراً إلى مال : والعملان كلاهما منسجم بدرجة واحدة إذا كانت كلمة « أمانة » لا تثير في الذهن إلا صورة مادية غير مصحوبة بأفكار أخلاقية . أما إذا كانت هذه الأفكار الأخلاقية موجودة : من أن الوديعة قد اؤتُمن عليها الفرد ، وأن الأمانة يجب ألا تخان ، وأن المؤتمن قد « تعهد » ، ولو تعهداً صامتاً ، والعهد يجب أن يوفى به ، وأن ثمة حقاً في التملك ؛ فعندئذٍ فقط يناقض المرء نفسه ، إذا قبل وديعة ثم أبى أن يردها إلى صاحبها ، لأنه إن لم يفعل لم تكن الوديعة وديعة . وعلى هذا الأساس فقط يصح للفيلسوف أن يقول إن عدم الخضوع للأخلاق هو عدم خضوع للعقل . ولكن كلمة « أمانة » في هذه الحالة تكون قد فهمت بمعناها الذي لها في جماعة إنسانية لها أفكارها الأخلاقية ، ولها مواضعاتها ،

وواجباتها. والإلزام الأخلاقي في هذه الحالة لا يرتد إذن إلى هذه الضرورة الفارغة، وهي أن لا يناقض الإنسان نفسه، لأن التناقض هنا هو مخالفة لواجب أخلاقي موجود من قبل، ارتضيناه ثم خالفناه. ودعنا الآن من هذه الدقائق. إن الطمع في إقامة الأخلاق على مراعاة المنطق قد نشأ عند فلاسفة وعلماء اعتادوا أن يذعنوا للمنطق في ميدان التأمل، فحسبوا لذلك أن للمنطق السلطان الأعلى في كل الميادين، وعلى كافة الناس. فأما أن على العلم أن يراعي منطق الأشياء، وأن يراعي المنطق بوجه عام إذا شاء أن ينتهي من تحرياته إلى غاية، وأن ذلك من مصلحة العالم من حيث هو عالم، فما يجب أن نخلص من هذا إلى ضرورة بث المنطق فيما يصدر عنا من سلوك، لمصلحة الإنسان عامة، أو لمصلحة العالم من حيث هو إنسان. لقد يكون إعجابنا بملكة التأمل عظيماً؛ أما أن يزعم بعض الفلاسفة أنها كافية لإسكات الأثرة والهوى، فهذا يدل - ويجب أن نغبطهم على ذلك - على أنهم ما سمعوا صوت الهوى والأثرة يدوي فيهم قوياً. هذا ما تعلق بالأخلاق التي تُعزى إلى العقل من حيث هو صورة محضة ليس فيها مادة. ولنلاحظ قبل أن نتناول تلك التي تضيف إلى هذه الصورة مادة، أن بعضهم يقف عند الأولى ويظن أنه بلغ الثانية. وهذا ما يفعله الفلاسفة الذين يفسرون الإلزام الأخلاقي بالقوة التي تفرض بها فكرة الخير نفسها. فما لا شك فيه أنهم، حين ينظرون إلى فكرة الخير هذه في مجتمع منظم، قد صنفت فيه الأفعال الإنسانية على حسب قابليتها لصون التحام المجتمع، وقابليتها للعمل على تقدم الإنسانية، وفيه قوى معينة تنتج هذا الالتحام، وتضمن هذا التقدم، يستطيعون أن يقولوا إن النشاط يكون أخلاقياً بقدر ما يكون مطابقاً لفكرة الخير، بل ويستطيعون أن يضيفوا إلى ذلك أيضاً أن فكرة الخير هنا ملزِمة. ولكن الخير إنّما هو مجرد العنوان الذي نتفق على أن ندرج تحته الأفعال التي تمثل هاتين القوتين، والتي نشعر بأننا مسوقون إليها بقوتي الدفع

والجذب اللتين سبق تحديدنا لهما. فتصور سلم لهذه الأفعال المختلفة ولقيمتها، ثم هذه الضرورة التقريبية التي تفرض بها ذاتها، هذا التصور وهذه الضرورة قد وُجدا قبل فكرة الخير التي لم توجد إلا بعد ذلك لتكون عنواناً أو اسماً فحسب: ولو أن فكرة الخير هذه كانت وحدها، لما استطاعت أن تصنف هذه الأفعال، بله أن تفرضها. أما إذا كنتم تريدون، على العكس من هذا، أن فكرة الخير هي منبع كل إلزام وكل تطلع، وأنها تهب للأفعال الإنسانية قيمتها، فقولوا لنا ما هي العلاقة التي بها نعرف أن الفعل مطابق لها. ألا فحددوا لنا الخير إذن. ولسنا نرى كيف تستطيعون أن تحددوه ما لم تفترضوا سلماً للكائنات، أو للأفعال على الأقل؛ ما لم تفترضوا تفاوتاً في السمو فيما بينها: فإذا كان هذا السلم موجوداً بذاته، فما الفائدة في الرجوع إلى فكرة الخير لإقامته؟ لِمَ يجب أن نحتفظ بهذا السلم، ولِمَ الحرص على مراعاته! إننا لا نستطيع أن نؤيده إلا بأسباب جمالية فنقول: إن هذا السلوك «أجمل» من ذاك، وأنه يسمو بنا في سلم الكائنات أو ينحط: ولكن ماذا تقولون لإنسان يعلن أنه يضع مصلحته فوق كل اعتبار؟ الحق أننا إذا نظرنا إلى هذه الأخلاق عن كثب، وجدنا أنها لم تكتف بذاتها يوماً، وإنما هي أتت فانضافت، كمتمم فني، إلى واجبات قد وجدت قبلها، وجعلتها ممكنة. إن فلاسفة اليونان حين يسندون إلى فكرة الخير المحضة، أو إلى حياة التأمل بوجه عام، قيمة سامية فإنما يتحدثون عن صفوة مختارة من الناس تنشأ في داخل المجتمع، وترى في الحياة الاجتماعية أمراً مسلماً به قبل كل شيء. وقد قيل إن هذه الأخلاق لم تتحدث عن الواجب، ولا عرفت الإلزام على نحو ما نفهمه نحن. نعم، إنها لم تتحدث عنه. ولكن ذلك إنما كان لاعتبارها هذا الأمر بدهياً: إذ كان المفروض في الفيلسوف أنه يقوم بالواجب الذي يفرضه عليه المجتمع، كسائر الناس، وبعد ذلك فقط تنبثق أخلاق من شأنها أن تزين حياته، كأنها أثرٌ فني. وخلاصة ما تقدم أنَّ

تأسيس الأخلاق على عبادة العقل لا يمكن أن يكون موضوع بحث. - ويبقى علينا بعد هذا، كما أنبأنا بذلك، أن نرى هل يمكن الأخلاق أن تستند إلى العقل، من حيث هو يرسم لنشاطنا غاية محدودة، مطابقة للعقل، ولكنها منضافة إليه، غايةً يعلمنا العقل كيف نسعى إليها سعياً منهجياً. ومن السهل أن نرى أنه ليس لأي غاية أن تفرض نفسها فرضاً إلزامياً لمجرد أن العقل يقترحها، حتى ولا تلك الغاية المزدوجة التي أشرنا إليها، لا ولا ذلك الحرص المزدوج على صون الالتحام الاجتماعي والعمل على تقدم المجتمع. أما إذا كان هنالك قوى فعالة حقاً، ذات تأثير حقيقي في إرادتنا. فإن العقل يستطيع بل ينبغي له أن يتدخل فيوفق بين تأثيراتها. ولكنه لن يستطيع أن ينافس هذه القوى، لأننا نستطيع دوماً أن نناقشه، فنرد على حججه بمثلها، أو نرفض المناقشة قائلين: هكذا أريد وهكذا أقضي (Sic Volo sic jubeo). والحق أن الأخلاق التي تظن أنها تقيم الإلزام على اعتبارات عقلية صرفة، إنّما تدخل على غير علم منها، كما قلنا وكما سنقول، قوى من نوع آخر؛ وهي إنّما تنجح بمثل هذه السهولة، لهذا السبب. فالإلزام الحقيقي موجود من قبل، وطبيعي أن ما سيضعه العقل فوقه سيكتسي طابع الإلزام. والمجتمع، مع ما يصونه ويدفع به إلى أمام، موجود كذلك؛ فيأتي العقل، فيتبنى إحدى الغايات التي يسعى إليها الإنسان في المجتمع، فيجعلها مبدأ للأخلاق؛ حتى إذا شاد بنياناً ملتحماً من الوسائل الموقوفة على هذه الغاية، ألفيناه، شاء أم أبى، يعود إلى الأخلاق التي يتصورها الرأي العام، وتعمل بها الإنسانية أو تدعي أنها تعمل بها. ذلك أن كل غاية من هذه الغايات حبلى بسائر الغايات. لأن العقل قد أخذها من المجتمع، فهي بالتالي مصوغة وفقاً له، ولذلك نرى أننا حتى حين نؤسس الأخلاق على المنفعة الشخصية لا يصعب علينا أن نشيد أخلاقاً عقلية شبيهة بالأخلاق الموجودة. وهذا ما يبرهن عليه النجاح الذي أصابته الأخلاق

النفعية. أنظروا إلى الأنانية مثلاً: إنها بالنسبة إلى شخص يعيش في مجتمع تتضمن حب الذات، ولكنها تقتضي كذلك الرغبة في السمعة الطيبة بحيث أن المنفعة الشخصية الصرف يكاد يستحيل تحديدها، إذ يدخل فيها كثير من المصلحة العامة، فيصعب عزل إحدى المصلحتين عن الأخرى. ثم أنظروا إلى حب الذات، بل وانظروا إلى الغيرة والحسد: إن فيها كثيراً من الاهتمام بالآخرين فلكي يعيش المرء حياة أنانية مطلقة، عليه أن ينحبس في ذاته فما يهتم بالآخرين أي اهتمام، فيحسدهم أو يغار منهم. إن في صور البغض هذه كثيراً من العطف؛ لا بل إن الرذائل التي يقترفها الإنسان في المجتمع لا تخلو من فضيلة: فكلها مشبعة بحب الظهور وحب الظهور يعني قبل كل شيء أن الإنسان اجتماعي. فمن باب أولى أن نستطيع استنتاج الأخلاق من عاطفة كعاطفة الشرف أو العطف أو الرحمة. فإن كل ميل من هذه الميول، لدى الإنسان الذي يعيش في المجتمع، يحمل ما أودعته فيه الأخلاق الاجتماعية. ويجب أن نكون قد أفرغناه من هذا المحتوى حتى لا نقع في دور حين نفسر به الأخلاق، وإلا نكون قد قللنا من شأنه كثيراً. إن سهولة إنشاء مثل هذه النظريات كان ينبغي أن يثير ارتياباً فيها: فلئن استطاع الفلاسفة أن يحيلوا الغايات المختلفة غايات أخلاقية، فذلك أنهم في الواقع، لم يستطيعوا أن يحصلوا على حجر الفلاسفة، فبدأوا بأن وضعوا ذهباً في قعر بوتقتهم؛ ومن البدهي أن ليس بين هذه النظريات نظرية فسرت الإلزام. إننا حين نريد أن نحقق غاية من الغايات ينبغي لنا أن نتبع بعض الوسائل للوصول إلى هذه الغاية. ولكن ما الذي يُلزمنا باتباع هذه الوسائل إذا نحن صدفنا عن الغاية نفسها؟ ولكن الفلاسفة حين اتخذوا إحدى هذه الغايات مبدأ للأخلاق، استخلصوا منها منظومات من القواعد إن لم تأخذ شكل الأوامر، فقد اقتربت من ذلك كثيراً، حتى ليمكن الاكتفاء بها. وسبب ذلك بسيط، فإنهم نظروا إلى السعي وراء هذه الغايات ضمن مجتمع

معين فيه ما فيه من ضروب الضغط الحاسم، والتطلع المتمم الذي هو امتداد للأول. والضغط والجذب، إذ يتحددان، يمكن أن يؤديا إلى منظومة ما من هذه المنظومات، لأن كلّاً منهما يرمي إلى تحقيق غاية هي فردية واجتماعية في آن معاً. فكل منظومة من هذه المنظومات كانت حين أتى الفيلسوف، موجودة في الجو الاجتماعي، وتحتوي على قواعد شبيهة بمحتوى القواعد التي سيصوغها الفيلسوف، ولكنها هي الإلزامية. وهذه القواعد التي تصوغها الفلسفة، لا على صورة أوامر، إذ ما هي إلا وصايا ينبغي اتباعها في السعي سعياً عاقلاً وراء غاية يمكن للعقل أن يرفضها، لو شاء، لا تلبث أن تتلقفها القاعدة الغامضة، أو إن شئت القاعدة الإمكانية، التي تشبهها وتحمل، زيادة على ذلك، الإلزام، فتغدو لهذا إلزامية. ولكن الإلزام لم يهبط من أعلى إلى تحت، كما قد يظن، أي من المبدأ الذي استنتجت منه هذه القواعد استنتاجاً عقلياً - بل صعد من أسفل، أعني من أعماق الضغط الذي يستند إليه المجتمع، والذي يمكن أن يكون امتداده تطلعاً. والخلاصة إن بناة الأخلاق النظريين يفترضون المجتمع، ويفترضون بالتالي القوتين اللتين يرجع إليهما ثباته وحركته ويستفيدون من كون الغايات الاجتماعية متداخلة متشابكة، ومن كون كل منها، وقد وضعت فوق هذا الثبات وهذه الحركة، إن صح التعبير، مبطنة بهاتين القوتين، فما يشق عليهم أن يشيدوا الأخلاق على غاية ما من هذه الغايات، يتخذونها مبدأ ثم يبينون أن هذه الأخلاق إلزامية. ذلك أنهم قد أخذوا من المجتمع مادة هذه الأخلاق، وصورتها، وكل ما تنطوي عليه، وكل الإلزام الذي تتلفع به.

وإذا حفرنا الآن تحت هذا الوهم الشائع الذي تشترك فيه كل النظريات الأخلاقية وجدنا: أن الإلزام ضرورة لا تُقبل إلا بعد مناقشة، فهي بالتالي مصحوبة بعقل وحرية. على أن الضرورة هنا شبيهة بالضرورة المتصلة

بإنتاج نتيجة فيزيولوجية بل فيزيائية: لو أن الإنسانية ما أرادت لها الطبيعة أن تكون عاقلة. ولم يكن فيها للفرد أي قدرة على الاختبار، لكان العمل الذي من شأنه أن يصون بقاءها ويضمن التحامها يتحقق تحققاً ضرورياً تحت تأثير قوة محدودة تمام التحديد، هي نفس تلك القوة التي تريد النملة على أن تشتغل لقريتها. وتريد الخلية الحية على أن تعمل للجسم الذي هي منه: ولكن العقل يتدخل، وملكة الاختيار تعمل: إنها قوة جديدة موجودة باستمرار، تمسك بالقوة الأولى على حال الإمكان أو إن شئت فقل على حال الفعل، ولكنه فعل يكاد لا يرى في عمله، على أنه ملموس فيما له من ضغط: وهذه هي حال حركات الرقاص جيئة وذهوباً. إنها تمنع توتر النابض من أن يظهر في ارتخاء مفاجىء، ولكنها مع ذلك تنتج عن هذا التوتر نفسه، فهي نتائج لها في أسبابها فعل كف أو تعديل، فما الذي يفعله العقل؟ إنه ملكة يستخدمها الإنسان في التخلص من صعوبات الحياة، ولن يسير في اتجاه قوة تعمل في سبيل النوع، ولا تنظر للفرد، إذا نظرت، إلا ضمن النوع. إن هذا العقل سوف يمضي إلى الحلول الأنانية مباشرة. ولكن هذه الحركة هي الحركة الأولى. فلن يستطيع ألا يقيم وزناً للقوة التي يخضع لضغطها غير المرئي، وعندئذ سوف يقنع نفسه أن الأنانية العاقلة ينبغي لها أن تدع للأنانيات الأخرى مجالها. فإذا كان هذا العقل عقل فيلسوف رأيته يشيد أخلاقاً نظرية يؤول فيها المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، فيقول إن الإلزام هو ما نشعر به من ضرورة التفكير في الآخرين، إذا نحن أردنا أن نفيد أنفسنا في تعقل. ولكننا نستطيع دوماً أن نجيب بأنه لا يرضينا أن نفهم مصلحتنا على هذا النحو، فلِمَ نظل مع ذلك نشعر بالإلزام؟ إننا نشعر بالإلزام، والعقل يعرف ذلك، وهو لهذا يحاول البرهان. ولكن الحقيقة أن برهانه هذا لا ينجح إلا لأنه يخلّي الطريق لشيء أساسي لا يذكره: هو الضرورة التي نخضع لها، ونشعر بها. وقد أقصاها التفكير، ويستطيع تفكير

مخالف أن يستردها. وإذن فما هو إلزامي محض في الإلزام ليس مأتاه العقل، فالعقل لا يعلل من الإلزام ما فيه من تردد، وحين يبدو أنه يؤسس الإلزام فإنّما يقتصر في الواقع على أن يسنده فحسب، وذلك بأن يتمرد على التمرد، ويمتنع عن المنع، وسنرى في الفصل الآتي ما هي العناصر التي يلحقها بنفسه لتكون ظهراء له. ولنعد الآن إلى تشبيه استخدمناه من قبل فنقول: إن النملة التي تقوم بعملها الشاق وكأنها لا تفكر في نفسها مطلقاً، وكأنها لا تعيش إلا من أجل القرية، إنّما هي في الواقع في حالة سرمنية حقاً: إنها تذعن لضرورة ليس إلى دفعها من سبيل. فلنفرض الآن أنها غدت عاقلة، بغتة: إنها تفكر فيا تصنع، وتتساءل علام تفعل، وتقول لنفسها إنه من الغباوة ألا تهب لنفسها بعض الفراغ والراحة. «حسب الواحد تضحيات، وقد آن له أن يفكر في ذاته». وها هو ذا النظام الطبيعي ينقلب؛ولكن الطبيعة ساهرة. لقد زودت النملة بغريزة الاجتماع، وتضيف إليها الآن شعاعاً من عقل، ربما لأن الغريزة أصبحت في حاجة إليه مؤقتاً. فإذا أخل العقل بالغريزة بعض الإخلال وجب عليه حالاً أن يستخدم نفسه لإرجاع الأمور إلى ما كانت عليه، ولإزالة ما صنع، فتقول النملة إن من مصلحتها كل المصلحة أن تشتغل للقرية. وهكذا يُؤسّس الإلزام. ولكن الحقيقة أن هذا الأساس ليس على شيء من الصلابة، وأن الإلزام موجود من قبل بكل قوته: وكل ما فعله العقل أنه عاد فتمرد على تمرده. ولكن فيلسوف قرية العمل لن يقبل هذا الرأي وسيصر على أن يسند إلى العقل دوراً إيجابياً لا سلبياً، وهذا ما فعله بناة الأخلاق النظريين في معظم الأحيان؛ إما لأنهم عقليون يشفقون ألا يفسحوا للعقل مكانة كافية. أو لأن الإلزام يبدو لهم أمراً بسيطاً لا يجزأ: ولو أنهم، على العكس من ذلك، رأوا فيه شبه ضرورة، تعاكسها مقاومة عرضاً، لفهموا أن المقاومة مأتاها العقل، ومقاومة المقاومة كذلك، وأن للضرورة، وهي الأمر

الأساسي ، مصدراً آخر . والحق أنه ليس في وسع أي فيلسوف أن يمتنع عن افتراض هذه الضرورة قبل كل شيء ، ولكنه في معظم الأحيان يفترضها ضمنياً ، أما نحن فقد افترضناه صراحة ، ثم ربطناها بمبدأ يستحيل ألا نسلم به ، إذ مهما تكن الفلسفة التي يأخذ بها المرء فهو مجبر على أن يعترف بأن الإنسان كائن حي ، وأن تطور الحياة ، في مساريه الأساسيين ، قد تم في اتجاه الحياة الاجتماعية ، وأن الاجتماع هو الصورة العامة لكل فاعلية حية ، لأن الحياة تنظيم ؛ وأننا على هذا ننتقل في مراحل غير محسوسة من العلاقات بين الخلايا في كائن حي ، إلى العلاقات بين الأفراد في المجتمع . فنحن إذن نقتصر في كلامنا على ذكر ما لا رد عليه ، وما لا سبيل إلى الرد عليه . ولكن إذا سلمنا بهذا كانت كل نظرية في الإلزام عبثاً لا فائدة منه ولا تأثير له : لا فائدة منه لأن الإلزام ضرورة من ضرورات الحياة ، تتكفل به هي نفسها ؛ ولا تأثير له لأن كل ما يفعله الفرض هو أنه يبرر الإلزام في نظر العقل (ويبرره تبريراً ناقصاً) ، والإلزام موجود قبل هذا البناء العقلي .

وكان من الممكن أن تقف الحياة عند هذا الحد ، فما تتعدى إيجاد مجتمعات مغلقة ، يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بإلزامات دقيقة . وهذه المجتمعات المؤلفة من كائنات عاقلة يبدو فيها من التنوع ما لا يشاهد في المجتمعات الحيوانية التي تتحكم بها الغريزة . ولكن هذا التنوع لا يبلغ به الأمر أن يشجعنا على أن نحلم بحصول انقلاب كلي ، كأن يبدو لنا من الممكن أن تتطور الإنسانية حتى تغدو مجتمعاً واحداً يشمل كافة البشر . والواقع أن هذا المجتمع لم يوجد بعد ، ولعله لن يوجد ، ولعل الطبيعة حين وهبت للإنسان التلاؤم الأخلاقي الضروري لحياته مع الجماعة ، قد فعلت في سبيل النوع كل ما في وسعها أن تفعل . ولكن كما أنه وجد عباقرة وسعوا حدود العقل ، فأتيح لأفراد من حين إلى حين ، أكثر مما كان من الممكن أن يوهب للنوع دفعة واحدة ، كذلك قد انبثقت نفوس ممتازة ، شعرت أنها تمت

بقربى إلى سائر النفوس ، فلم تقف عند حدود الجماعة ولا اكتفت بالتضامن الذي أقامته الطبيعة ، بل ارتفعت ، في وثبة من حب ، إلى الإنسانية كافة. فظهور كل نفس من هذه النفوس كان خلقاً لنوع جديد ، مؤلف من فرد واحد ، والدفعة الحيوية حققت ، في فرد معين ، من حين إلى حين ، نتيجةً ما كان لها أن تتم لمجموع الإنسانية دفعة واحدة. وكل نفس من هذه النفوس تسجل مرحلة من المراحل التي بلغتها الحياة في تطورها ، وتجلت ، في صورة أصيلة ، عن حب هو جوهر الجهد المبدع. وكانت العاطفة المبدعة التي تثير هذه النفوس الممتازة والتي هي فيض من الحيوية تنتشر فيما حولها. فإن هذه النفوس ، الملتهبة حماسة ، كانت تشيع حماسة لم ينطفىء لها أوار يوماً ، وتستطيع أن تستعيد استعارها في كل حين. فإننا حين نستحضر في الذهن رجال الخير هؤلاء ، حين نستمع إليهم وهم يتكلمون ، أو ننظر إليهم وهم يفعلون ، نشعر أنهم يبثون فينا حمياهم ، ويجروننا في حركتهم. وليس هذا نوعاً من القهر ملطفاً بعض الشيء ، وإنما هو جذب يكاد لا يقاوم. على أن هذه القوة الثانية هي ، كالقوة الأولى ، لا يمكن تفسيرها. فكما أنك لا تستطيع إلا أن تخضع للعادة التي هي نظير الغريزة ، كذلك لا تستطيع إلا أن تنهض مع الهزة النفسية التي هي الانفعال : وأنت في الحالة الأولى بإزاء الإلزام الأصلي وفي الحالة الثانية بإزاء شيء هو امتداد لهذا الإلزام. ولكنك في الحالين أمام قوى ليست أخلاقية صرفاً ، وبالمعنى الأصلي للكلمة ، وليس على الفيلسوف الأخلاقي أن يكونها تكويناً ؛ والفلاسفة حين أرادوا ذلك جهلوا أن للإلزام في صورته الحالية مصدرين فأسندوا إلى التصورات التي يوجدها العقل قوة تسوق الإرادة وجهلوا أن ليس في وسع فكرة من الأفكار أن تقتضي تحقيقها يوماً ، وأن ليست الفكرة إلا الخلاصة العقلية المشتركة أو الانعكاس على مستوى العقل ، لمجموعة من العادات والتطلعات ، بعضها فوق العقل المحض ، وبعضها دونه. أما إذا أثبتنا هذه

الثنائية في مصدر الإلزام تبددت كل الصعوبات. حتى إن هذه الثنائية نفسها تغيب في الوحدة لأن «ضغط المجتمع» و «وثبة الحب» ما هما إلا مظهران متتامان للحياة التي تنصرف إلى صون الشكل الاجتماعي جملةً وهو الصفة المميزة للنوع الإنساني منذ البدء، ولكنها تستطيع استثناء أن تبدل وجه النوع، على يد أفراد يمثل كل منهم جهداً في التطور مبدعاً، حتى لكأنه ظهور نوع جديد.

ولعل جميع المربين لا يرون هذا الأصل المزدوج للأخلاق رؤية تامة، ولكنهم يشعرون بشيء منه حين يريدون أن يرسخوا الأخلاق في نفوس تلاميذهم، لا أن يتكلموا لهم عنها فقط. إننا لا ننكر فائدة وضرورة تعليم أخلاقي يتجه إلى العقل المحض ويحدد الواجبات، ويربطها بمبدأ تستنتج منه مختلف التطبيقات تفصيلًا، فإنمّا المناقشة تكون على مستوى العقل، والأخلاقية لا تكون كاملة من غير تفكير وتحليل ومناقشة مع الآخرين، ومع الذات. ولكن لئن كان لا بد من هذا التعليم الأخلاقي الذي يتجه إلى العقل فيهب للحس الأخلاقي ضماناً ورهافة. ولئن كان هذا التعليم يجعلنا قادرين القدرة الكاملة على تحقيق مقصدنا، حين يكون مقصدنا حسناً، فإن المهم قبل كل شيء أن يكون ثمة مقصد، والمقصد يدل على اتجاه الإرادة، كالعقل أو أكثر. فكيف نستطيع أن نؤثر في الإرادة؟ هنالك طريقتان أمام المربي. الأولى طريقة الترويض. بأعلى معاني هذه الكلمة، والثانية طريقة التصوف، بأبسط معاني هذه الكلمة. بالطريقة الأولى تلقن أخلاق مكونة من عادات غير شخصية، وبالثانية تُكتسب محاكاة لشخص، بل اتصال روحي به، واتحاد شبه تام. الترويض الأصلي، وهو الذي أرادته الطبيعة، كان يقوم على تبني عادات الجماعة، فهو آليّ يتم من تلقاء ذاته حين يشعر الفرد أنه مندمج بالجماعة. وكلما تمايز المجتمع، نتيجةً لتقسيم العمل، كان يعهد إلى الجماعات الصغيرة التي تتكون في داخله بمهمة ترويض الفرد،

وجعله على وفاق معها. وبالتالي معه. والأمر في هذه الأحوال كلها أمر مجموعة من العادات وجدت تحقيقاً لمصلحة المجتمع فحسب. وقد يكفي هذا النوع من الأخلاق. إذا كان تاماً؛ فالشخص الذي ينحبس في نطاق مهنته، فينصرف إلى عمله اليومي انصرافاً تاماً، وينظم حياته بحيث يقدم أكبر كمية وأجود نوع من العمل، إنما يحقق بذلك كثيراً من الإلزامات الأخرى، والنظام يجعل منه إنساناً فاضلاً. تلك هي الطريقة الأولى، وهي ذات مفعول ضمن نطاق ما ليس بشخصي. وأما الثانية فهي تكملها عند الحاجة، وقد تحل محلها، ونحن لا نتردد في أن نسميها دينية بل صوفية. ولكن يجب أن نتفق على المقصود من هاتين الكلمتين. يحلو للناس أن يقولوا إن الدين ظهير للأخلاق من حيث هو يرهب من عقاب، ويطمع في ثواب. وقد يكون هذا الذي يقولونه حقاً، ولكن ينبغي أن نذكر أن الدين، من ناحيته هذه، لا يفعل شيئاً غير أن يعد بأن تكون العدالة الإلهية مكملة للعدالة الإنسانية، ومقومة لها: فيضيف إلى ضروب الجزاء الاجتماعي التي لا تتحقق على النحو الأكمل، ضروباً من الجزاء أخرى تفوق الأولى بما لا حد له، تتحقق لنا في ملكوت الله بعد أن نبارح ملكوت الناس. ونحن على هذا، لما نزل في مستوى المجتمع الإنساني؛ وإن أدخلنا الدين فليس بما فيه من جوهر ديني خاص. ولمّا نزل مهما ارتفعنا، ننظر إلى التربية الأخلاقية على أنها ترويض، وننظر إلى الأخلاق على أنها نظام، فلما نزل في نطاق الطريقة الأولى لم ننتقل بعد إلى الثانية. أضف إلى ذلك أننا حين نلفظ كلمة «الدين»، فإنّما نفكر في العقائد الدينية، وما تتضمنه من نظرة ميتافيزيائية: بحيث أننا حين نسلم بالدين أساساً للأخلاق نتصور طائفة من المفاهيم تتناول الكون، وتتصل بالله. إذا سلمنا بها نتج عنها فعل الخير. بيد أنه من الواضح أن هذه المفاهيم، من حيث هي مفاهيم، تؤثر في إرادتنا وسلوكنا تأثير النظريات. أي تأثير الأفكار، ونحن هنا في مستوى العقل،

وقد بينّا لك من قبل أن الإلزام وما يتفرع عنه لا يمكن أن يشتق من الفكرة المحضة، وأن هذه لا تفعل في إرادتنا إلا بنسبة ما نرضى أن نقبلها، ونضعها موضع التنفيذ. قد يقال: ولكن هذه الميتافيزياء مختلفة عن كل ما عداها، لأنها تفرض علينا التسليم بها فرضاً. وقد يكون للقائل حق فيما يقول. ولكننا في هذه الحالة لا ننظر إلى مضمونها فقط، ولا نفكر في التصور الفكري المحض، بل ندخل شيئاً آخر مختلفاً عن هذا، يسند التصور، ويبث فيه لا أدري أي قوة، هي الجوهر الديني الخاص. وعندئذ لا يكون الأساس الديني لهذه الأخلاق هو النظرة الميتافيزيائية التي تضاف إلى هذا الجوهر بل يكون الجوهر نفسه. وهنا وإن كنا بإزاء الطريقة الثانية. فنحن أمام التجربة الصوفية من حيث هي شيء مباشر، خارج عن كل تأويل: إن المتصوفين الحقيقيين يفتحون أنفسهم للموجة التي تجتاحهم. وهم لثقتهم بأنفسهم، ولكونهم يتحسسون في باطنهم شيئاً ما خيراً منهم، رجالُ عمل عظام، على رغم ما يتراءى للبعض من أن التصوف رؤية ونشوة ووجد. وهذا الشيء الذي انساب في داخلهم هو تيار هابط يريد أن يعبر فيهم ليكتسح الآخرين. فحاجتهم إلى أن ينشروا حولهم ما قد هبط إليهم، هذه الحاجة يحسونها وثبة حب، وهو حب يطبعه كل منهم بطابع شخصيته، حب يغدو فيهم عاطفة جديدة كل الجدة، قادرة على أن تهب لحياة البشر رنة جديدة؛ حب يجعل كل واحد منهم محبوباً لذاته، فيفتح الآخرون نفوسهم لمحبة الإنسانية، به، ومن أجله؛ حب قد ينتقل أيضاً عن طريق شخص تعلق بهم، أو بذكراهم التي لا تزال حية، فغدت حياته مطابقة لمثالهم وإني لأتساءل: إذا كان كلام متصوف كبير، أو أحد ممن يحاكونه، يلقى في نفس أحدنا هذا الصدى، أفليس معنى ذلك أن فينا شخصية صوفية غافية، تنتظر من يوقظها من سباتها؟ إن الإنسان في الحالة الأولى يرتبط بما ليس بشخصي، ويستهدف أن يندمج به. أما هنا فهو يستجيب

نداء شخصية ، قد تكون شخصية من أوحى بالحياة الأخلاقية ، أو شخصية أحد ممن يحاكونه ، أو قد تكون في بعض الظروف شخصيته هو نفسه.

وسواء عملنا بالطريقة الأولى أو بالثانية فنحن في الحالين نراعي حقيقة الطبيعة الإنسانية ، سواء نظر إليها سكونياً في حالها ، أو حركياً في أصولها ، وإنّما الخطأ أن يظن أن الضغط والتطلع الأخلاقيين يفسران تفسيراً نهائياً بالحياة الاجتماعية منظوراً إليها كأنها حادث بسيط. قالوا : ما دام المجتمع موجوداً ، فهو يحدث بالضرورة ضغطاً على أعضائه ، وهذا الضغط هو الإلزام. ولكن يجب أن نذكر قبل كل شيء أنه لكي يوجَد المجتمع نفسه يجب أن يكون الفرد حاملاً مجموعة من الاستعدادات الفطرية ، فالمجتمع لا يفسر إذن بذاته ، ويجب بالتالي أن نحفر تحت المكتسبات الاجتماعية فنصل إلى الحياة ، وما المجتمعات الإنسانية ، ولا النوع البشري إلا تجليات لها : على أن هذا القول لا يكفي : فينبغي أن نوغل في الحفر أيضاً إذا كنا لا نريد أن نفهم فقط كيف يُلزم المجتمع الأفراد ، بل كنا نريد أن نعرف أيضاً كيف يحكم الفرد المجتمع ، فيبدل أخلاقه. لو أن المجتمع يكتفي بذاته ، لكان هو السلطة العليا. أما وأنه شيء مما أوجدت الحياة ، فإننا نستطيع أن نتصور كيف يمكن الحياة التي ألقت النوع البشري إبان تطورها في هذه النقطة أو تلك ، تبثّ دفعة جديدة في أفراد ممتازين من أفراد هذا النوع ، ينغمرون بها ، فيساعدون المجتمع على أن يسير خطوةً إلى أمام. والحق أنه يجب أن نتوغل حتى نصل إلى مبدأ الحياة نفسه. فكل شيء يظل غامضاً إذا نحن اقتصرنا على مجرد التجلّيات ، سواء أسميناها في مجموعها اجتماعية ، أم نظرنا ، في الإنسان الاجتماعي ، إلى العقل خاصة. حتى إذا بحثنا عن الحياة نفسها ، غدا كل شيء واضحاً. فلنهب لكلمة (البيولوجيا) هذا المعنى المستوعب الذي يجب أن يكون لها ، والذي قد تناله يوماً ما ، ولنقل خاتمين ، إن كل أخلاق ، ضغطاً كانت أو تطلعاً ، ذات طبيعة بيولوجية.

الفصل الثاني

الدين الكوني

إذا نظرنا إلى ما كانت عليه الأديان في السابق، وإلى ما لا يزال عليه بعضها حتى الآن، رأينا مشهداً يخجل العقل الإنساني، ونسيجاً من الضلالات. وعبثاً تقول التجربة « هذا خطأ »، وعبثاً يقول التفكير « هذا مستحيل »، فإن الإنسانية موغلة في تعلقها بأذيال الخطأ والمستحيل. وليت الأمر يقف عند هذا الحدّ. فقد رأينا الدين ينفي الأخلاق، ويوجب الجرائم. وكلما كان فجاً كان مجاله الماديّ في حياة الشعب أوسع، فاستأثر لنفسه بما سيشاركه فيه العلم والفن والفلسفة فيما بعد. فما أعجب ما فعلوا حين سمّوا الإنسان « بالكائن العاقل »!

ويزداد العجب حين نرى أن أحط الخرافات كانت خلال هذه الأحقاب الطويلة شيئاً عاماً، موجوداً في كل مكان، وما يزال موجوداً حتى الآن. فلقد نرى في السابق، أو في الحاضر، مجتمعات إنسانية لاحظ لها من علم أو فن أو فلسفة، ولكننا لا نعرف قط مجتمعاً لا دين له.

وما أشد ما يصيبنا من خجل إذا نحن قارنا أنفسنا من هذه الناحية بالحيوان! فالمرجح أن الحيوان يجهل هذه الأوهام. نعم، إننا لا نعرف ما يجري في غير شعورنا، ولكن الحالات الدينية تُعبر عن نفسها عادةً بأوضاع وأفعال، ففي وسعنا، والحالة هذه، أن نعرف هل للحيوان قدرة على التدين، وسنضطر حينئذ إلى القول بأن الإنسان العاقل، وهو الكائن الوحيد الموهوب عقلاً، هو أيضاً الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يربط وجوده بأشياء غير معقولة.

لقد حدّثونا عن «عقلية بدائية» فقالوا هي عقلية الأجناس المنحطة الآن، وعقلية الإنسانية كافة فيما مضى، وإلى هذه العقلية، فيما يرون، يجب أن تعزى الأوهام. ولو اقتصروا على تصنيف بعض أنماط التفكير، وتسميتها باسم مشترك، واستخلاص بعض العلاقات فيما بينها، لكان هذا عملاً مفيداً لا غبار عليه: مفيداً من حيث أنه يحدد ميداناً للدراسات الاتنولوجية والسيكولوجية ذا فائدة عظيمة؛ ولا غبار عليه لأنه يقتصر على أن يقرر وجود بعض العقائد وبعض الطقوس في إنسانية أقلّ تحضراً من إنسانيتنا. وعند هذا الحد يقف «ليفي برول» في مؤلفاته الجديرة بالاعتبار، ولا سيما في الأخيرة منها. ولكن دراسته لم تتعرض لهذه المسألة وهي كيف اتفق لعقائد وطقوس، هي على هذا الحظ من قلة المعقولية، أن تلقى قبولاً لدى كائنات عاقلة! ولا مفرَّ من التماس جواب على هذه المشكلة. فقارىء كتب «ليفي برول» الجميلة يستخلص منها، شاء أم أبى، أن العقل الإنساني قد تطور، وأن المنطق الطبيعي لم يكن كما هو الآن؛ وأن للعقلية البدائية بنياناً أساسياً مختلفاً عن بنيان عقليتنا التي حلت محل الأولى، وأننا لا نرى اليوم هذه العقليةالبدائية إلا لدى المتأخرين. ولكن إذا قلنا بمثل هذا لزمنا الإقرار بأن العادات الفكرية التي اكتسبها الأفراد على مرّ القرون قد أمكن أن تصبح وراثية، فغيرت طبيعة النوع، ووهبت له عقلية جديدة. ولا شيء أدعى إلى الشك من هذا القول. ولو سلمنا جدلاً بأن العادة التي اكتسبها أبوان قد اتفق أن انتقلت إلى ابنهما يوماً، وهذا حادث نادر، مردّه إلى تآزر ظروف مختلفة اجتمعت عرضاً، فإنه لا يمكن أن يخرج من مثل هذا تبدل في النوع كله. والحقيقة أن بنية الفكر تبقى هي هي، ولكن التجربة التي اكتسبتها الأجيال المتعاقبة، وأودعتها المحيطَ الاجتماعي، ثم عاد المجتمع فردَّها إلى كل منا، هذه التجربة هي السبب في اختلاف تفكيرنا عن تفكير البدائيين، وفي اختلاف إنسان الأمس عن إنسان اليوم. إن الفكر يعمل اليوم كما كان

يعمل بالأمس ؛ ولكنه لا ينصب اليوم على نفس المادة ، وهذا ناتج عن أن حاجات المجتمع بالأمس غير حاجاته اليوم ؛ وهذه هي النتيجة التي سننتهي من أبحاثنا إليها . وما ينبغي أن نستبق القول الآن ، ولكننا نقول إن ملاحظة « البدائيين » تطرح على بساط البحث ، ولا مناص ، مشكلة الأصول النفسية للوهم ، وفي اعتقادنا أن البنية العامة للفكر الإنساني (بملاحظة الإنسان الحالي المتحضر) تقدم لنا العناصر الكافية لحل هذه المسألة .

ومثل هذا القول يصدق على « العقلية الجمعية » كما صدق على العقلية البدائية . يرى دوركهيم أنه لا لزوم لأن نبحث لِمَ كانت الأمور التي يطلب دينٌ من الأديان الإيمانَ بها « لا ترضي العقول الفردية . فمرد ذلك إلى أن هذه التصورات ليست من صنع هذه العقول الفردية بل من صنع الفكر الجمعي . ولما كان هذا الفكر الجمعي من طبيعة أخرى مخالفة لطبيعة فكرنا ، فمن الطبيعي أن يتمثل الحقيقة على غير ما نتمثلها نحن . فللمجتمع وجوده الخاص به ، وله بالتالي طريقته الخاصة في التفكير »[1] . إنني أسلم بوجود تصورات مشتركة ، مودَعة في المؤسسات واللغة والعادات . ومجموعها يكون العقل الجمعي ، المتمم للعقول الفردية . ولكني لا أفهم كيف يمكن أن تكون هاتان العقليتان متنافرتين وكيف يمكن أن تصدم إحداهما الأخرى . فالتجربة لا تقول شيئاً من هذا ، ولا علم الاجتماع على حق في أن يفترض مثل ذلك . ولو أن الطبيعة ما أرادت غير الفرد ، ثم نشأ المجتمع بعد ذلك عرضاً أو بالاتفاق لكان في الإمكان أن نذهب بهذا الرأي إلى أقصاه ، فنزعم أن التقاء الأفراد هذا ، الشبيهَ بالتقاء الأجسام البسيطة التي يتحد بعضها ببعض في مركب كيميائي ، قد انبجس عنه عقل جمعي يُضلّ في بعض

(١) السنة الاجتماعية ، المجلد الثاني ص ١٩ وما بعدها .

عناصره العقل الفردي. ولكن ليس ثمة من ينسب للمجتمع مثل هذا الأصل العرضي أو الاتفاقي، حتى أنه إذا كان ثمة ما يؤخذ على علم الاجتماع فهو أنه غالى في القول بعكس هذا؛ حتى أن من أنصاره من يرى أن المجتمع هو الحقيقة الوحيدة، وأما الفرد فليس إلا تجريداً. فإذا كان الأمر كذلك، فكيف لا تكون العقلية الجمعية مرسومة في العقلية الفردية مقدّماً؟ كيف يمكن أن تكون الطبيعة التي جعلت الإنسان حيواناً مدنياً، قد أعدت العقول الإنسانية إعداداً يجعلها تشعر بالاغتراب حين تفكر « مدنياً »؟ وفي رأينا أنا حين ندرس الفرد وحده لانوفي وظيفته الاجتماعية حقها من الاعتبار، وهذا هو السبب في أن تقدم علم النفس في بعض الاتجاهات كان ضئيلاً كل الضآلة. وأنا لا أتكلم الآن عن الفائدة التي قد تجنى من دراسة بعض الحالات غير السليمة أو المرضية التي تنطوي على تشابك خفي بين أفراد المجتمع، كما بين أعضاء قرية النمل. إن النملة إذا خرجت من قريتها ذبلت ثم ماتت؛ والإنسان إذا عزل عن المجتمع أو لم يساهم مساهمة كافية في عمله، عانى ألماً لعله يشبه الأول، وهو الضجر، لم يدرس حتى الآن إلا قليلاً. وإذا طال الانعزال، كأن حُبس الإنسان مدة طويلة، بدت هنالك اضطرابات عقلية ذات طابع خاص. وهذه الحوادث جديرة بأن يفتح لها علم النفس حساباً خاصاً، وربما أفاد من ذلك ربحاً محموداً. ولكن هذا ليس كل شيء. إن مستقبل علم من العلوم مرهون بالطريقة التي ينهجها أولاً في تقسيم موضوعه. فإذا وُفِّق إلى التقسيم وفق المفاصل الطبيعية، شأن الطاهي الحاذق الذي حدثنا عنه أفلاطون، فلن يهم بعد هذا عدد الأجزاء التي يكون قد أوجدها. إذ ما دام التقسيم إلى أجزاء سيكون ممهداً للتحليل إلى عناصر، فسنظفر في النتيجة بصورة مبسَّطة للمجموع. وهذا ما أغفله علم النفس إذ رجع عن بعض التقسيمات الثانوية. فهو مثلاً افترض ملكات عامة للإدراك والتأويل والفهم، ولم يخطر له على بال أن الآليات الداخلة في

العمل تختلف باختلاف ما تكون منصبة على أشخاص أو أشياء ، وباختلاف ما يكون العقل موجوداً في جو اجتماعي أو لا يكون. على حين أن جمهور الناس يتصور هذا التقسيم ، حتى أنه أثبته في اللغة الدارجة ؛ فإلى جانب الحواس التي تطلعنا على الأشياء ، نراه يضع الحس السليم ، وهو الذي يتعلق بصلاتنا بالناس. ألا نلاحظ أن المرء قد يكون رياضياً عميقاً ، وفيزيائياً عالماً ، ونفسانياً دقيقاً من حيث هو يلاحظ نفسه ، ثم هو مع ذلك يفهم أفعال الآخرين فهماً معكوساً ، ويسيء حساب أفعاله ولا يتلاءم مع المحيط قط ، ويكون ، بالتالي ، عديم الحس السليم؛ إن جنون الاضطهاد ، أو هذيان التأويل على وجه أخص ، يبين لنا أن من الممكن أن يَفسد الحس السليم مع بقاء ملكة التفكير سليمة لم يمسها أذى. وخطورة هذه العاطفة ، ومقاومتها العنيدة لكل ترويض ، وكوننا نجد في الماضي البعيد للمريض طلائع لها ، كل هذا يشير إلى أن الأمر هنا أمر نقص نفسي عميق ، فطري ، محدد تام التحديد. وإذن ، فالحس السليم ، ويمكن أن ندعوه بالحس الاجتماعي ، هو في الإنسان السليم فطري كملكة الكلام التي تقتضي وجود المجتمع كذلك ، والتي هي مثله مرسومة في الكائنات الفردية. ثم كيف نسلم أن الطبيعة التي أوجدت الحياة الاجتماعية في النهايتين الأخيرتين من خطّي التطور الكبيرين اللذين يؤدي أحدهما إلى الحشرات ، وثانيهما إلى الإنسان ، كيف نسلم أن هذه الطبيعة قد نظمت نشاط النملة في قريتها ، مقدماً ، بكل تفاصيله ، ثم توانت عن منح الإنسان بعض الموجهات ، العامة على الأقل ، تتيح له بها أن يتلاءم في سلوكه مع سلوك أقرانه؟! نعم ، إن المجتمعات الإنسانية تختلف عن مجتمعات الحشرات في أنها تدع خطوات الفرد حرة غير محدودة ، وكذلك خطوات الجماعة. ولكن معنى هذا أن الشيء الموجود مقدماً في طبيعة الحشرة هو الأعمال ، بينا هو في طبيعة الإنسان الوظيفة فحسب. وهذه الوظيفة موجودة في الفرد ، فتعمل في المجتمع. فلا يمكن أن يكون ثمة عقلية

اجتماعية تأتي إلى العقلية الفردية وتكون مخالفة لها! إن الأولى كامنة في الثانية. والمشكلة التي طرحناها، وهي كيف اتفق لأوهام يأباها العقل أن ترين على حياة أفراد عاقلين، ما تزال موجودة. وقد قلنا إنها تتصل بنفسية الإنسان الحالي، مهما يتحدث المتحدثون عن العقلية البدائية، ونضيف الآن: إنها تتصل بنفسية الإنسان الفردي، مهما يتحدثوا عن التصورات الجمعية.

وبعد، أليس مرد الصعوبة أولاً إلى أن علم النفس عندنا لا يعنى عناية كافية بتقسيم موضوعه وفقاً للخطوط التي رسمتها الطبيعة؟ إن التصورات التي تولد الأوهام تتصف بهذه الصفة المشتركة وهي أنها جميعاً خيالية. فيرجعها علم النفس إلى ملكة عامة هي الخيال. ويدرج تحت هذا العنوان اكتشافات العلم، واختراعات الصناعة، وآثار الفن. ولكن كيف نضع في صف واحد أشياء تختلف فيما بينها هذا الاختلاف ثم نطلق عليها اسماً واحداً، فنوهم بذلك أن بينها شبهاً وقرابة؟ الحقيقة أننا نفعل ذلك تيسيراً للكلام، ولسبب آخر سلبي هو كون هذه العمليات المختلفة ليست لا إدراكاً، ولا ذاكرة، ولا عملاً فكرياً منطقياً. فلنتفق إذن على أن نضع التصورات التوهمية في جانب مستقل، وندعو الفعل الذي تنبثق منه بفعل التوهم أو صنع الخرافات. فهذه خطوة أولى نحو حل المسألة. ولنلاحظ، من بعد، أن علم النفس حين يقسم نشاط الذهن إلى عمليات، لا يعنى عناية كافية بمعرفة وظيفة كل منها. ولهذا السبب كان التقسيم في معظم الأحيان ناقصاً أو مصطنعاً. لقد يحلم الإنسان أو يتفلسف، ولكن ينبغي له أن يعيش قبل كل شيء؛ وما من شك أن بنياننا النفسي مرتبط بضرورة بقاء الحياة الفردية والحياة الاجتماعية، ونموّهما. فإذا لم يتمش عالم النفس وفقاً لهذا الاعتبار تشوه موضوعه لا محالة. وما قولكم في عالم يعني بتشريح الأعضاء، وعلم النسج، من غير أن يهتم بوظائفها؟ إنه بهذا يكون عرضة لأن يقسم خطأ، ويصنف خطأ. فلئن كانت الوظيفة لا تُفهم إلا بالبنية، فإننا لا نستطيع أن

نتبين الخطوط الكبرى في البنية ما لم نعرف شيئاً عن الوظيفة. وما يجب أن نحسب أن الفكر كان على ما كان عليه « اعتباطاً ، لا لشيء ». يجب ألا نقول : كانت بنيته كذا ، فأفاد منها كذا. فالأمر على نقيض ذلك. أي أن ما يفيده هو الذي حدد بنيته. وبهذا نمسك الخيط الرائد في البحث. والآن فلنبحث في نطاق الخيال ، المحدد تحديداً غامضاً ، ومصطنعاً من غير شك ، عن هذا القسم الذي اقتطعناه ، وأسميناه بالتوهم أو صنع الخرافات ، ولننطر فيمَ يستعمل استعمالاً طبيعياً. من هذه الوظيفة تنشأ الرواية والمسرحية والأسطورة وكل ما سبقها. ولكن الرواية والمسرحية لم تعرفهما جميع العصور. بينا نجد أن الإنسانية لم تستغن يوماً عن الدين. فالقصائد وغير ذلك من ألوان الهوى ، إنما ظهرت متأخرة ، واستفادت مما كان يُحسن العقل صنعه من خرافات. أما الدين فهو العلة الوحيدة في وجود الملكة الخرافية هذه ، وهي للدين نتيجة لا علة. فلا بد أن حاجة ما ، وقد تكون فردية ، إلا أنها على كل حال اجتماعية ، قد اقتضت من الفكر هذا النوع من النشاط. فما هي هذه الحاجة؟ ولنلاحظ قبل كل شيء أن التوهم ذا التأثير شبيهٌ بأضغاث ناشئة ، فيستطيع أن يناقض الحكم والبرهان ، وهما العمليتان العقليتان بالذات. فما عسى أن تلجأ إليه الطبيعة بعد أن أبدعت كائنات عاقلة ، إذا هي أرادت أن تتفادى بعض أخطار النشاط العقلي ، من غير أن تعرض مستقبل العقل للخطر؟ إن الملاحظة تقدم لنا الجواب على هذا. إننا نرى اليوم ، في عصر ازدهار العلم ازدهاره الواسع ، أن أجمل التأملات تنهار أمام تجربة واحدة : فما من شيء يقاوم الوقائع. فلكي يوقف العقل عند الهاوية الخطرة التي تهدد الفرد والمجتمع ، كان لا بد إذن من وجود أشباح وقائع. كان لا بد ، لعدم توفر تجربة حقيقية ، من خلق تجربة مزورة يعتصم بها ؛ والتجربة الزائفة تستطيع ، إذا أُحكم تزييفها ، وتراءت للعقل ، أن تقفه عن الإيغال بعيداً في النتائج التي يستخلصها من التجربة الحقيقية.

ولعل هذا هو ما انتهجته الطبيعة. فلا غرابة والحالة هذه، أن نجد أن العقل ما كاد يتكون حتى غزته الأوهام، وأن الكائن العاقل في جوهره، كائن متوهم بطبيعته، وأن ليس بين الكائنات من يتوهم غير الكائنات العاقلة.

وهنا، ولا شك، تُطرح علينا مسائل جديدة. فنتساءل أولاً: ما عمل الوظيفة الخرافية، وما الخطر الذي تعرّضت له الطبيعة؟ ولنلاحظ من غير أن نتعمق هذه النقطة، أن الفكر يخطىء ويصيب، وهو في الحالين، مهما يكن الاتجاه الذي سار فيه، يمضي إلى أمام، فينتقل من نتيجة إلى نتيجة، ومن تحليل إلى تحليل، فيزيد إيغالا في الضلال، أو يزداد إشراقاً بنور الحقيقة. نحن لا نعرف إلا إنسانية واحدة، ولقد بلغت من التطور حداً، لأن «البدائيين» الذين نراهم اليوم لا يقلون عنا قدماً، والوثائق التي يعتمد عليها تاريخ الأديان أمور قريبة العهد. وهذه المعتقدات المختلفة التي نعرفها الآن هي إذن نتاج تكاثر طويل. وقد يجوز أن نستنتج مما نرى فيها من غرابة ومخالفة للعقل أن إحدى وظائف الفكر تميل إلى الغريب واللامعقول. ولكن لعل هاتين الصفتين لم تبرزا هذا البروز إلا بعد ذلك السير الطويل: فإذا لم ننظر إلى غير الميل نفسه، قلّ عجبنا بما فيه من لامعقولية، ولعلنا حينذاك ندرك الفائدة منه. ومن يدري؟ فلعل هذه الضلالات التي أدّى إليها هذا الميل هي صور مشوهة، أفادت النوع في حينها، لحقيقة تتكشف فيما بعد لبعض الأفراد! وثمة سؤال ثانٍ ينبغي أن نجيب عليه، وهو ما مصدر هذا الميل؟ وهل يتصل بمظاهر أخرى للحياة؟ لقد حدثناك عن شيء أسميناه نيّة الطبيعة، وكان هذا على سبيل الاستعارة، الموافقة في علم النفس موافقتَها في علم الحياة، وعنينا بذلك أن يكون التركيب الذي يُراعى مفيداً للفرد أو للنوع. على أن هذا التعبير غامض. وكان في وسعنا أن نقول، رغبةً في زيادة الوضوح، إن هذا الميل

غريزة من الغرائز ، لولا أن هذه الصور الخرافية إنما تنبجس في الذهن لتحل محلّ غريزة . فهي تقوم بوظيفة كان يمكن أن تُسند إلى الغريزة ، في كائن محروم من العقل . ونستطيع أن نقول موقتاً إن هذا الميل غريزة كامنة ، على اعتبار أننا نرى في نهاية الخط الآخر من التطور ، أي في مجتمعات الحشرات ، أن الغريزة هنالك تبعث بصورة آلية على سلوك شبيه في فائدته بالسلوك الذي توحيه للإنسان هذه الصور الشبيهة بالأضغاث . ولكن مهلاً ، ألسنا في قولنا بتطورات متباعدة متتامة ، تنتهي من جهة إلى غرائز حقيقية ، ومن جهة أخرى إلى غرائز كامنة ، نعلن ههنا رأياً في تطور الحياة؟!

وتلك هي في الواقع المسألة الكبرى التي يثيرها سؤالنا الثاني ، وهي في الحق متضمَّنة في السؤال الأول . كيف يمكن أن نردَّ الأوهام التي تتراءى للعقل ، وتخالفه في بعض الأحيان ، إلى حاجة حيوية ، إذا نحن لم نحدد المطالب الأساسية للحياة . وسوف نرى هذه المسألة ثانية ، على نحو أظهر ، حينما سينبثق أمامنا سؤال لا سبيل إلى اجتنابه ، وهو كيف اتفق للأديان أن تبقى بعد الخطر الذي عمل على وجودها! لِمَ تطورت تطوراً ، وكان المفروض أن تزول؟ لِمَ لا تزال موجودة وقد أتى العلم فسدَّ الفراغ الخطر الذي كان يتركه العقل بين مادته وصورته؟ أليس معنى ذلك أن تحت حاجة الاستقرار التي تبديها الحياة في هذا التوقف أو قل في هذا الدوران في مكان واحد الذي هو بقاء النوع ، أن ثمة مطلباً يقتضي الانطلاق إلى أمام ، أن ثمة بقية من دفعة ، أن ثمة وثبة حيوية؟ على أن السؤالين الأولين يكفياننا الآن . وكلاهما يعود بنا إلى الاعتبارات التي بيَّناها من قبلُ في تطور الحياة ، وهذه الاعتبارات لم تكن قطُّ افتراضية ، كما خُيل إلى بعضهم . فنحن حين تكلمنا عن « الوثبة الحيوية » والتطور المبدع ، كنا نلامس التجربة ما وسعنا الأمر . وقد بدأ الناس يدركون ذلك ، لأن العلم

الوضعي ، بمجرد تخلّيه عن بعض الآراء أو اعتباره إيّاها مجرد فروض ، يزداد اقترابه من نظراتنا . وإذا تبناها الآن ، فإنما يسترد ماله .

فلنعد إذن إلى بعض الخطوط البارزة في الحياة ، ولنشر إلى ما لمفهوم « الوثبة الحيوية » من طابع تجريبي بيِّن. ولقد تساءلنا حينئذٍ هل يمكن أن تُرد الظاهرة الحيوية إلى حوادث فيزيائية وكيميائية! والحق أن عالم الفيزيولوجيا حين يقرر مثل هذا الرأي ، فإنما يعني ، عن وعي منه أو غير وعي ، أن وظيفة الفيزيولوجيا هي البحث عما في الحيوي من فيزيائي وكيميائي ، وأنه لا يمكن أن نضع حداً لهذا البحث ، ويجب أن نعمل كما لو لم يكن له حد ، وعلى هذا النهج وحده نتقدم بالبحث إلى أمام . فهو إذن يضع قاعدة ، ويضع منهجاً ، ولا يقرر حادثاً . فلنقتصر إذن على التجربة ، فنقول - وهذا ما يعترف به غير واحد من البيولوجيين - إن العلم ما زال بعيداً بعدَه في أي وقت مضى عن تفسير الحياة تفسيراً فيزيائياً كيميائياً . وهذا ما قررناه منذ البدء ، حين تكلمنا عن الوثبة الحيوية - والآن وقد افترضنا الحياة ، فكيف نتصور تطورها؟ يمكن أن نذهب إلى أن الانتقال من نوع إلى آخر قد تم في سلسلة من التبدلات الصغيرة العارضة ، حفظها الاصطفاء ، وثبتت بالوراثة . ولكن إذا فكرنا في ذلك العدد الضخم الهائل من التبدلات المتطابقة المتتامة التي ينبغي أن تحصل حتى يستفيد منها الكائن الحيّ ، أو على الأقل حتى لا يلحقه منها أذى ، اعترتنا دهشة ، إذ كيف يمكن أن يبقى كل واحد منها بالاصطفاء ، ويمكث يرتقب التبدلات الأخرى التي سوف تأتي فتتممه؟ إن التبدل الواحد ، لا يفيد بمفرده في شيء ، لا بل قد يعوق الوظيفة أو يعطلها . وإذا قبلنا أن التبدل يكون بانضمام صدفة إلى صدفة ، ولم نعلل الاتجاه الذي اتخذته الحياة بأي سبب معين ، كنا نطبق قبلياً مبدأ الاقتصاد الذي يفرض نفسه على العلم الوضعي ، ولكننا لا نقرر حينئذٍ واقعاً ، ولا بد أن نصطدم فوراً بصعوبات

لا سبيل إلى تخطيها. وهذا النقص في مذهب « دارون » هو النقطة الثانية أشرنا إليها حين تكلمنا عن الوثبة الحيوية، فجبهنا النظرية بالواقع، وقررنا أن تطور الحياة يتم في اتجاهات معينة. والآن فلنتساءل عن هذه الاتجاهات، هل تفرضها على الحياة الظروفُ التي تتطور ضمنها الحياة؟ إذا سلمنا بذلك لزمنا القول بأن التبدلات التي تطرأ على الفرد تنتقل إلى ذرياته، وينبغي أن يكون هذا الانتقال على قدر من الاطراد يكفي على الأقل لأن يكفل لعضو يستدق قيامه بنفس الوظيفة شيئاً فشيئاً، تعقداً تدريجياً. ولكن وراثة المكتسب أمر مشكوك فيه. وهبه ممكناً فهو نادر. وإنّما يفترضون له الاطّراد في انتقاله افتراضاً قبلياً خالصاً، وتمشياً مع مقتضيات دعواهم. أما إذا قصرنا هذا الانتقال المنتظم على الشيء الفطري، كنا على وفاق مع التجربة، وقلنا بأن ما يحمل الحياة على اتجاه معين، وتعقد آخذ بالعلوّ، ليس هو التأثير الآلي الذي تحدثه الظروف الخارجية، وإنما هو دفعة داخلية تنتقل في الأفراد من بذرة إلى بذرة. وتلك هي الفكرة الثالثة التي تستتبعها صورة الوثبة الحيوية. ولنمض أيضاً. حين يتحدثون عن تطور الكائن الحي، أو عن عضوٍ يتلاءم مع ظروف تتعقد، فإنما يعنون في الغالب أن تعقد الظروف يطبع صورته على الحياة، كما يطبع القالب صورته على الجبس، فيكون التمثال.. وبهذا وحده، فيما يرون، يمكن الحصول على تفسير آلي، وبالتالي علمي. ولكنهم بعد أن يرتاحوا إلى تفسير التلاؤم عامةً على هذا النحو، يأتون إلى الحالات الخاصة، فينظرون إلى التلاؤم فيها على أنه شيء آخر غير الذي قالوا به - وهو في الحقيقة كذلك - ينظرون إليه على أنه الحل المبتكر الذي توجده الحياة للمشكلة التي تطرحها عليها الظروف الخارجية. ولا يحاولون أن يفسروا هذه القدرة التي للحياة على حل المشاكل. نحن حين أدخلنا « الوثبة » لم نوجد تفسيراً كذلك، وإنما أشرنا إلى هذه الصفة المستسرة في

عمل الحياة ، بدلاً من أن نحذفها مذهبياً بصورة عامة ، ثم نأتي فنسلم بها ، ونستفيد منها خلسةً ، في كل حالة خاصة . على أننا حاولنا أن ننفذ إلى السر . فلئن كانت مطابقة الأجزاء للكل لا يمكن أن تفسر تفسيراً آلياً ، فإنها في رأينا ، لا تقتضي كذلك أن يُنظر إليها على أنها من الغائية . إن الشيء الذي إذا نظرت إليه من خارج ، استطعت أن تقسمه إلى ما لا نهاية لعدده من الأجزاء المتطابقة ، قد يبدو لك فعلاً بسيطاً إذا أنت نظرت إليه من داخل . أنظر إلى حركة اليد مثلاً : إنها من حيث نشعر بها في الداخل غير قابلة للانقسام ، ولكنها إذا ما نظرنا إليها من خارج ، بدت منحنياً يمكن التعبير عنه بمعادلة ، أي مجموعة لا نهاية لعددها من النقاط ، اصطف بعضها إلى جانب بعض ، وخضعت جميعها لقانون واحد . حين صورنا لك صورة الوثبة ، إنّما أردنا أن نوحي بهذه الفكرة الخامسة وبشيء آخر أيضاً : فنبين أنه حيث يكتشف التحليل الذي يظل في الخارج عناصر متزايدة العدد ، فمتزايدة التوافق فيما بينها توافقاً عجيباً ، قد يأتي الحدس إذا هو انتقل إلى داخلها ، فما يدرك وسائل متحدة ، بل عقبات مذللة . إن كل ما تفعله اليد الخفية التي تنفذ في برادة الحديد فجأة هو أنها تُنحّي المقاومة ، ولكن هذا الفعل البسيط ، إذا نظرت إليه من ناحية المقاومة ، بدا لك اصطفافاً لبرادة الحديد وفقاً لنظام محدود .

وبعدُ ، فما هو هذا الفعل ، وما هي هذه المقاومة التي يلاقيها؟ إذا كانت الحياة لا يمكن أن تنحل إلى حوادث فيزيائية وكيميائية فإن فعلها فعل سبب خاص ينضاف إلى ما نسميه عادة بالمادة . إن هذه المادة هي أداة الحياة في فعلها ، وهي أيضاً عائق يعوقها . إنها تقسم ما تحدّ . ويمكن أن نقدر أن تعدد الخطوط الكبرى للتطور الحيوي يرجع إلى تقسيم من هذا النوع . وهنا يوحَى إلينا بالوسيلة التي تمهد لنا ما نرجو من نظرة حدسية إلى الحياة ، وتثبتٍ من هذه النظرة . فإذا كنا نرى خطين أو ثلاثة خطوط

كبرى للتطور تسير حرةً إلى جانب طرق تنتهي بدروب مسدودة ، وكنا نرى أن ثمة صفة أساسية تنمو على مدى هذه الخطوط شيئاً فشيئاً ، فإننا نستطيع أن نقدر أن الدفعة الحيوية كانت في أول الأمر تمثل هاتين الصفتين على حالة التضمن المتبادل : فالغريزة والذكاء اللذان يبلغان ذروتهما القصوى في نهايتي المسارين الأساسيين للتطور الحيواني ، يجب أن ينظر إليهما على أن كلّاً منهما موجود في الآخر من قبل أن يفترقا فيكونا شيئين اثنين ، وأنهما كليهما يكونان حقيقة واحدة بسيطة ، ما العقل والغريزة منها إلا وجهان. وتلك هي التصورات ، السادس والسابع والثامن ، التي تستتبعها فكرة الوثبة الحيوية. على أن ثمة شيئاً أساسياً لم نذكره حتى الآن إلا مضمراً. وهو استحالة التنبؤ بالأشكال التي تخلقها الحياة خلقاً ، في قفزات متقطعة ، على مدى تطورها. إن مبدعات الحياة سواء بحسب النظرية الآلية الصرف ، أو بحسب النظرية الغائية الصرف ، محددة مقدماً ، فالمستقبل يُستخرج من الحاضر بالحساب ، أو هو مرسوم فيه على صورة فكرة ، وليس للزمن إذن من تأثير. إن التجربة الصرف لا توحي بشيء من هذا. بل تقول : لا دفع ولا جذب. وهذا ما توحي به الوثبة. فهي ، باستحالة انقسامها إذا أُحسَّ بها من داخل ، وبإمكان انقسامها إلى ما لا نهاية إذا أدركت من خارج ، تذكرنا بهذه الديمومة الحقة ، ذات التأثير ، التي هي الصفة الأساسية للحياة. هذه هي الأفكار التي ضمّناها صورة الوثبة الحية. فإذا أغفلناها ، كما تُغفَل في معظم الأحيان ، وجَدنا أنفسنا أمام مفهوم فارغ كمفهوم « إرادة الحياة » ووجدنا أنفسنا أمام فلسفة ميتافيزيائية عقيمة. أما إذا حسبنا حسابها كانت فكرتنا مترعة بالمادة ، مكتسبة بالتجربة ، فتستطيع أن توجهنا في البحث ، وتُلخِّصَ لنا جملة ما نعرف عن سير الحياة ، وتشير كذلك إلى ما لا نعرف منه.

فإذا نظرنا إلى التطور على هذا النحو ، بدا كأنه يتم في قفزات فجائية ،

وبدا التبدل الذي يكون النوع الجديد كأنه متألف من اختلافات عديدة يتمم بعضها بعضاً ، تنبثق دفعةً واحدةً في الكائن الحيّ الذي يخرج من البذرة . وهو ، إن عدنا إلى تشبيهنا ، حركةُ اليد فجأة ، تنغمس في البرادة ، وتغير نظام الذرات فوراً . على أنه إذا كان التحول يتم في أفراد شتى من نوع واحد ، فإنه قد لا يُصيب لدى الجميع نجاحاً واحداً . لا شيء يقول إن ظهور النوع الإنساني لا يعود إلى عدة قفزات في اتجاه واحد تمَّت هنا وهناك في نوع سابق ، وانتهت على هذا النحو إلى نماذج من الإنسانية مختلفة . وكل نموذج من هذه النماذج يكون عندئذٍ نتيجة محاولة كُتب لها النجاح ، بمعنى أن التبدلات العديدة التي تميّز كلّاً منها متوافقة فيا بينها توافقاً تاماً كاملاً . ولكنها ليست جميعها ذات قيمة واحدة . على أن هذا لا يمنع أنها كانت في الاتجاه ذاته . فيمكن القول إذن بأنها جميعاً تعبر عن مقصد واحد للحياة ، على ألا نفهم من هذه الكلمة معنًى تشبيهياً .

أما أن يكون النوع قد خرج من أرومة واحدة أوْ لا ، وأن يكون هناك نموذج واحد للبشرية ، أو نماذج عدة لا يرتد بعضها إلى بعض ، فهذا لا يعنينا كثيراً . والذي يعنينا أن الإنسان قد اتصف دائماً بصفتين أساسيتين هما العقل والميل إلى الاجتماع . بيد أن لهاتين الصفتين من وجهة النظر التي تعنينا دلالةً خاصة . فهما الآن لا تعنيان عالم النفس أو عالم الاجتماع فحسب ، بل تقتضيان تأويلاً بيولوجياً قبل كل شيء . ينبغي للعقل والميل إلى الاجتماع أن يُردا إلى موضعهما من التطور العام للحياة .

ولنبدأ بالميل إلى الاجتماع . إنه في شكله الكامل موجود في النهايتين القصويين من التطور ، أعني في الحشرات الغشائية الجناح ، كالنملة والنحلة ، وفي الإنسان . أما من حيث هو مجرد ميل فهو موجود في الطبيعة كلها ، حتى لقد قيل إن الفرد في ذاته مجتمع ، فزعموا أن كائنات وحيدة

الخليَّة انضمت بعضها إلى بعض فكونت مجاميع ، ثم انضمت هذه المجاميع بعضها إلى بعض فكونت مجاميع مجاميع . وما هذه العضويات المتمايزة إذن إلا نتيجة لانضمام تلك العضويَّات الأولية التي لا تكاد تجد فيها أثراً من تمايز . على أن في هذا مبالغة واضحة كما ترى . وتقسّم الحيوان حادث نادر غير طبيعي . إلا أن الأمور تجري في الكائن الحي كما لو كانت الخلايا قد اجتمعت بعضها إلى بعض ، وتقاسمت فيما بينها العمل . فيمكن القول إذن بأن صورة الحياة الاجتماعية التي تلازم مثل هذا العدد الكبير من الأنواع تتجلى حتى في بنية الأفراد ، على أن هذا ، كما قلنا ، ليس إلا ميلاً أو اتجاهاً . أما إذا أردنا مجتمعات كاملة ، ومنظمات واضحة مؤلفة من فرديات متميزة ، فعلينا أن نعود إلى النموذجين الكاملين من نماذج الاجتماع ، أعني مجتمع الحشرات ، والمجتمع الإنساني : ذاك مجتمع ساكن ، وهذا متغير ؛ ذاك غريزي ، وهذا عاقل ؛ الأول شبيه بكائن حي لا توجد عناصره إلا من أجل المجموع ، والآخر يدع للأفراد مجالاً واسعاً فما تدري أَوُجد من أجلهم ، أم وجدوا من أجله . ومن الشرطين اللذين وضعهما « كونْت » ، وهما النظام والتقدم ، لم تختر الحشرة غير النظام ، بينما التقدم هو الذي ترمي إليه الإنسانية ، أو يرمي إليه جزء منها على الأقلّ . حتى لقد يكون هذا التقدم نافياً للنظام ، لأنه وليد مبادهات فرديَّة . وإذن فهذان النموذجان الكاملان للحياة الاجتماعية صنوان ، وأحدهما يتمم الآخر . وهذا ما يقال بشأن الغريزة والعقل اللذين يميزانهما على التوالي . فإذا رددناهما إلى موضعهما في تطور الحياة ، ظهرا لنا فعاليتين متباعدتين في الاتجاه ، ويتمم كل منهما الآخر .

ولا نعود الآن إلى ما ذكرناه في كتاب سابق . وحسبنا أن نتذكر أن الحياة جهد معين يسعى للحصول على أشياء معينة من المادة الخام ، وأن الغريزة والعقل ، في حالهما التامة ، وسيلتان لاستخدام أداة في بلوغ هذه

الغاية. إن الأداة في الحالة الأولى جزء من الكائن الحي، وهي في الحالة الثانية أداة غير عضوية، لزم اختراعها وصنعها، والتمرس على استعمالها. وإذا قررتَ للعقل هذا الاستخدام ثم بالحري هذا الصنع وهذا الاختراع وقفت على عناصره واحداً بعد واحد، لأن وظيفته هي العلة في بنيته. غير أنه يجب ألا ننسى أن هدبات من غريزة تبقى موجودة، تحيط بالعقل، وأن أشعة من عقل تظل ثاوية في أعماق الغريزة. وفي وسعنا أن نقدر أنهما في البدء يتضمن أحدهما الآخر، ولعلنا إذا عدنا القهقرى إلى الماضي، واجدون غرائز أقرب إلى العقل من غرائز حشرات اليوم، وعقلاً أقرب إلى الغرائز من عقل الحيوانات الفقرية الآن. وهاتان الفاعليتان اللتان كانتا في أول الأمر متداخلتين، انفصلتا بعد ذلك، ونمتا، إلا أنه بقي من كل منهما شيء عالق بالآخر. ويمكن في الواقع أن يقال هذا في سائر الظاهرات الأخرى من الحياة، لأن كل ظاهرة من هذه الظاهرات تمثل، على حال أولية أو ممكنة أو كامنة، معظم الظاهرات الأخرى.

وعلى هذا، فحين ندرس هذه الجماعات المؤلفة من أفراد عاقلين في جوهرهم، ولهم حظ من حرية، أعني المجتمعات الإنسانية، وهي النهاية التي انتهى إليها جهد من أكبر جهود الطبيعة، ينبغي ألا ننسى النهاية الأخرى للتطور، أعني المجتمعات التي تسودها الغريزة الصرف، والتي يعمل فيها الفرد لمصلحة الجماعة من غير أن يشعر. ونحن نعترف بأن هذه المقارنة لن تتيح لنا أن ننتهي إلى نتائج راسخة، إلا أنها تستطيع أن توحي إلينا ببعض التأويلات. فلئن كنا نرى المجتمعات موجودة في النهايتين الأساسيتين لسير التطور، وكنا نرى بنية الفرد من الكائنات الحيّة تشبه في صورة تركيبها بنية المجتمعات، فذلك لأن الحياة إنما هي توافق وتدرج بين عناصر تقتسم فيما بينها العمل: فالاجتماعي ثاوٍ في أعماق الحيوي. ولئن كان ينبغي للعنصر في هذه المجتمعات، التي هي العضويات الفردية، أن يكون

مستعداً للتضحية بذاته في سبيل المجموع ، ولئن كان هذا ما يشاهد في هذه المجتمعات التي تؤلفها في نهاية أحد مسارَي التطور الكبيرين خلية النحل وقرية النمل ، ولئن كانت هذه النتيجة إنما تكتسب بالغريزة ، والغريزة ما هي إلا امتداد عمل الطبيعة التنظيمي ، فذلك لأن الطبيعة تعنى بالمجتمع أكثر مما تعنى بالفرد . ولئن لم يكن الأمر كذلك عند الإنسان ، فلأن جهد الابتكار الذي يتجلى في ميدان الحياة كلها في خلق أنواع جديدة قد وَجد في الإنسانية وحدها وسيلة للاستمرار عن طريق أفراد وُهبوا العقل ، فوهبوا معه المبادهة والاستقلال والحرية . فإذا هدد العقل الالتحام الاجتماعي بالانحلال في بعض النقاط ، كان لا بد من معدل يتفادى خطر العقل ، إذا كان لا بد من بقاء المجتمع . فلما لم يمكن أن يكون هذا المعدل هو الغريزة نفسها ، لأن مكانها قد احتله العقل ، وجب أن يتكفل بإحداث هذه النتيجة نفسها غريزة إمكانية ، أو قل بقايا من الغريزة حول العقل .ولكن هذه الغريزة لا تستطيع أن تؤثر تأثيراً مباشراً . فلما رأت أن عمل العقل يقوم على التصورات عمدت هي إلى إنشاء تصورات خيالية تصمد أمام تصور الواقع . وبهذا استطاعت أن تعاكس عمل العقل ، عن طريق العقل نفسه . وهذا هو في رأينا السبب في وجود « الوظيفة الخرافية » . وإذا كانت هذه الوظيفة تفيد المجتمع فإنها تفيد الفرد أيضاً ؛ لأن في العناية بالفرد فائدة للمجتمع في معظم الأحيان . فنستطيع إذن أن نقدر أنها في شكلها الأولي الأصلي تعود على الفرد بفيض من قوة . ولكن فلننظر في النقطة الأولى قبل أن نصل إلى هذه النقطة الثانية .

ذكرنا سابقاً حادثة من الحوادث التي لاحظها علم النفس . وهي أن سيدة كانت في الطبقة العليا من نُزُل ، وكانت تريد النزول ، ورأت الحاجز المخصص لإغلاق قفص المصعد مفتوحاً . ولما كان الحاجز لا ينفتح في العادة إلا إذا كان المصعد واقفاً عند الطبقة ، اعتقدت بداهة أن المصعد موجود ،

فخفّت إليه. وفجأة شعرت بأنها ترتد إلى وراء: فقد تراءى لها أن الرجل المنوط به أمر تشغيل الجهاز ظهر فدفعها وردها إلى وراء، وأفاقت من ذهولها، فتحققت دهشةً أن لا رجل هنالك ولا جهاز. والمسألة أن الآلة كانت مختلة، فأمكن أن ينفتح الحاجز رغم أن المصعد كان في أسفل؛ وكادت السيدة إذن تهوي؛ لولا أن تراءى لها هذا الوهم العجيب. والأعجوبة فيما نرى سهلة التفسير. لقد فكرت السيدة تفكيراً صحيحاً، فالباب كان مفتوحاً، فلا بد أن يكون المصعد موجوداً. ولكن رؤية القفص خالياً ردتها عن خطأها. غير أن هذه الرؤية أتت متأخرة؛ لأن الفعل الذي تلا تفكيرها كان قد بدأ. وعندئذ انبعثت الشخصية الغريزية السرمنية التي تثوي تحت الشخصية المفكرة، فأدركت الخطر، وكان لا بد أن تقوم بالفعل فوراً، فردت بالجسم إلى وراء، وأوجدت هذا الإدراك الوهمي الذي يستطيع أن يبعث على هذه الحركة، ويبررها.

فلنتخيل الآن إنسانية بدائية، ومجتمعات أولية. لقد كان في وسع الطبيعة، كيما تكفل لهذه الجماعات الالتحام المطلوب، أن تعمد إلى وسيلة بسيطة جداً، فتهب للإنسان غرائز خاصة. وهذا ما فعلته في خلية النحل، وقرية النمل. وكان نجاحها فيه تاماً، فجعلت الأفراد فيها لا يعيشون إلا من أجل الجماعة. وكان عملها سهلاً لأنها اتبعت طريقتها المألوفة، فالغريزة في الواقع مساوقة للحياة، والغريزة الاجتماعية كما نجدها لدى الحشرة، ما هي إلا روح الخضوع والتوافق الذي يشيع في الخلايا والأنسجة والأعضاء من كل جسم حي. ولكن الدفعة الحيوية في زمرة الفقريات متجهة إلى ازدهار العقل لا إلى نمو الغريزة. حتى إذا بلغت هذه الحركة غايتها في الإنسان أفَلَت الغريزة، ولا نقول زالت، ولم يبق منها إلا شعاع كامد، يحيط بنواة منارة أو قل نيرة، هي العقل. وأصبح التفكير يتيح للإنسان أن يبتكر، وللمجتمع أن يتقدم. ولكن تقدم المجتمع يفترض أولاً بقاءه.

والاختراع يعني المبادهة ، والاعتماد على المبادهة الفردية يعرض النظام الاجتماعي للخطر . وما عسى أن يصير إليه هذا النظام إذا صرف الفرد تفكيره عن الشيء الذي خلق له ، أعني عن العمل الذي عليه أن يقوم به ، ويجدده ويسير به نحو الكمال ، إلى التفكير في نفسه وفيما يلقى من عناء الحياة الاجتماعية ، وما يقدمه للجماعة من تضحيات؟ لو أنه أسلم للغريزة ، شأن النملة والنحلة ، لبقي مشدوداً إلى الغاية الخارجية التي عليه أن يبلغها ، ولعمل في سبيل النوع بصورة آلية سرمنية . أما وقد وهب العقل ، واستيقظ فيه التفكير ، فإنه يلتفت الآن إلى نفسه ، وما يعنيه إلا أن يحيا حياة لذيذة . نعم ، لقد يتبين له إذا هو أحسن التفكير أن من مصلحته أن يعمل على تحقيق سعادة الآخرين . ولكن هيهات أن تنجب قرون من الثقافة نفعياً «كستوارت مل»! وستوارت مل لم يقنع جميع الفلاسفة ، فكيف بالعامة من الناس! الحقيقة أن العقل ينصح أول ما ينصح بالأنانية ، فينحدر إليها الكائن العاقل ، إذا لم يحل بينه وبينها شيء . ولكن الطبيعة ساهرة ، فقد رأيت أنها سرعان ما ألقت في وجه السيدة حارساً يمنعها من الدخول ، ويردها عن الباب المفتوح . والحارس هنا هو الله ، حامي المجتمع ، يحرم ويوعد ويعاقب . إن العقل يعمل وفق إدراكات حاضرة ، أو وفق هذه الصور الباقية من الإدراكات التي يدعونها بالذكريات . فلما لم تعد الغريزة موجودة هنا إلا على صورة رسم عافٍ أو إمكانية ، ولما لم تكن من القوة بحيث تستطيع أن تحثَّ على فعل ، أو أن تمنع عن فعل ، وجب خلق إدراك وهمي ، أو خلق ذكرى مزورة على الأقل يكون لها من الوضوح والقوة ما يكفي لجعل العقل يعمل وفقاً لها . **إن الدين من هذه الوجهة الأولى، هو رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة قوة العقل الهدامة**. على أن هذا القول ليس إلا صورة مشذبة لما يجري فعلاً . فقد افترضنا ، رغبة في زيادة الإيضاح ، أن الفرد يثور في المجتمع ثورة منظمة ، فيبزغ في خيال الفرد بزوغاً مباغتاً

أيضاً إله يزجر أو يمنع. وقد تأخذ الأمور هذا الشكل الدرامي في لحظة معينة، ولأمد معين، في إنسانية قطعت في طريق الحضارة أشواطاً؛ ولكن الواقع لا يبلغ دقة الدرامة إلا بتقوية الأساس، واطراح الزائد. والحقيقة أن التفريق بين ما يفيد الالتحام الاجتماعي وما لا يفيد لم يكن واضحاً هذا الوضوح، والنتائج التي تنجم عن عمل يقترفه فرد لم تكن فردية إلى هذا الحد؛ وقوة المنع التي تظهر حين يوشك العمل أن يتحقق لم تكن تتجسد هذا التجسد التام في شخص. ولنقف عند هذه النقاط الثلاث.

في مجتمعاتنا نحن، هناك عادات، وهناك قوانين. والقوانين، وإن كانت في الغالب عادات تمكنت، إلا أنها لا تستحيل إلى قانون إلا حين تبدي فائدة محددة معترفاً بها، فيمكن صياغتها في قانون، وتتحكم عندئذ فيما عداها. والتفريق إذن واضح بين ما هو جوهري وبين ما هو عرضي: فالعرف في جانب والإلزام القانوني بل والأخلاقي في جانب آخر. ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك في المجتمعات التي لم تبلغ هذا الحد من التطور، فلم يكن لها إلا عادات بعضها يبرر بحاجة حقيقية، ومعظمها يرجع إلى مجرد الصدفة، أو إلى امتداد الأولى امتداداً غير واعٍ. وكل مألوف في هذه المجتمعات لا بد أن يكون إلزامياً؛ لأن التضامن الاجتماعي الذي لم يتكشف في قوانين، ولا أقيم على مبادىء، يسود ما اجتمع الناس على قبوله من عادات. وكل ما ألفه أعضاء الجماعة، وكل ما ينتظره المجتمع من أفراده سيتسم إذن بطابع الدين، إذا صح أن العمل بالعادة هو وحده الذي يربط الإنسان بغيره من الناس، ويفصله بهذا عن ذاته. ولنقل عابرين إن مسألة العلاقة بين الدين والأخلاق تكون بسيطة جداً في المجتمعات الأولية. فالأديان البدائية لا يمكن أن يقال عنها إنها لا أخلاقية، أو إنها لا تُعنى بالأخلاق، إلا إذا نظرنا إلى الدين على ما كان عليه في الماضي وأردنا أن نقارنه بالأخلاق كما صارت إليه في الحاضر. إن العادات في القديم كانت

هي الأخلاق كلها. ولما كان الدين يحرم الخروج عليها كانت الأخلاق والدين شيئاً واحداً. وعبث إذن أن يقال لنا إن المحرمات الدينية لم تتناول دوماً ما يبدو لنا اليوم مخالفاً للأخلاق، أو مخالفاً للمجتمع. إن الدين البدائي من هذه الناحية التي نعالجها أولاً هو وقاية من الخطر الذي يتعرض له الإنسان إذ يفكر فما يفكر إلا في نفسه. وعلى هذا فهو بحق رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة العقل.

هذا وإن فكرة المسؤولية الفردية ليست على ما يظن من البساطة. إنها تتضمن تصوراً لفعالية الفرد مجرداً بعض التجريد. ونحن لا نعتبرها مستقلة إلا لأننا عزلناها عن الفعالية الاجتماعية. والواقع أن التضامن الاجتماعي بين أعضاء الجماعة، كان من القوة في أول الأمر بحيث كان الجميع يشعرون أنهم مشاركون إلى حد ما في ذنب الفرد الواحد. وذلك على الأقل في الحالات التي تُعدُّ خطيرة: فللآفات الأخلاقية، إذا صح استعمال هذا التعبير في الكلام عن ذلك الحين، ما للآفات الجسمية من نتائج، إذ تنتشر شيئاً فشيئاً فتصيب بالعدوى كافة أعضاء المجتمع. فإذا انبثقت حينئذ قوة تريد أن تنتقم فإنها تبطش بالجماعة كلها، لا تكتفي بالفرد الذي صدر عنه الذنب. أما صورة العدالة تلاحق المجرم بالذات فصورة محدثة بعض الشيء. ولقد أسرفنا في تبسيط الأمور حين بينا أن ما يردع الفرد عن قطع الرابطة الاجتماعية هو خوف من عقاب ديني يقع عليه وحده. على أن هذا لا يمنع أن الأمور تميل إلى اتخاذ هذا الشكل، وتتخذه صراحة شيئاً بعد شيء كلما ثبَّت الدينُ حدوده، واتضح جانب الأسطورة فيه. وإذا نظرت إلى الأسطورة تبينت فيها آثار أصولها هذه، فتراها لا تميز أبداً بين النظام المادي والنظام الأخلاقي أو الاجتماعي، بين الانتظام المقصود الذي ينشأ عن خضوع الجميع لقانون واحد، وبين النظام الذي يتجلى في مجرى الطبيعة. فثيمس (Thémis)، إلهة العدالة هي ذاتها أم الفصول وأم ديكه

(Dikè) الذي يمثل القانون الطبيعي والقانون الأخلاقي معاً. حتى أننا لم نتخلص إلى اليوم من هذا التوحيد، وما زالت آثاره باقية في اللغة، فترى في اللغة الفرنسية مثلاً، كلمة (mœurs) (عادات) وكلمة (moral) (أخلاق). وترى كلمة (règle) بمعنى الدوام وكلمة (règle) بمعنى الأمر. وهكذا يعبر عما هو كائن وما يجب أن يكون بتعبير واحد. أفلا تفيد كلمة (ordre) النظام والأمر معاً؟

ولقد تحدثنا إليك عن إلّه ينبثق فيحرم أو يحذر أو يعاقب. وإذن فالقوة الروحية التي عنها تصدر المقاومة، أو يصدر الانتقام إذا اقتضى الأمر، إنما تتجسد في شخص. وقد تميل هذه المقاومة إلى أن تتخذ في نظر الإنسان شكلاً إنسانياً. ولكن الأساطير، وإن كانت من نتاج الطبيعة، فهي نتاج متأخر على كل حال وهي من الأصل بمثابة الأزهار من النبتة. وإنّما كان الدين في أوائله أبسط من ذلك. وإذا أمعنا النظر فيما يجري في شعورنا تبينا أن المقاومة بل والانتقام يبدوان في أول الأمر شيئين قائمين بذاتهما، وأن تصور جسم معين هو الإلّه، يحف بنا، وينتبه إلينا، وينتقم منا، ضرب من الترف. وإذا كان يحلو للوظيفة الخرافية أن تكسو تصوراتها بهذه الأثواب فإنها لا تفعل ذلك في أول الأمر، بل تتصورها حينئذ عارية. وسوف نفصل القول في هذه النقطة التي لم يولها علماء النفس حقها من الانتباه. إنه ليس من المحقق أن الطفل إذ يصطدم بمنضدة فيرد إليها الضربة التي لقيها منها، يرى في المنضدة شخصاً. وعلماء النفس ليسوا مجمعين على قبول هذا التعليل. على أن أولئك الذين يرون أن الطفل إنما يضرب المنضدة مدفوعاً بشهوة الضرب التي أثارها الغضب، ليسوا على حق كذلك. والحقيقة أن بين تشبيه المنضدة بشخص وبين إدراكها على أنها جسم ميت، تصوراً وسيطاً، لا هو تصور المنضدة على أنها شيء ولا هو تصورها على أنها شخص: هو صورة الفعل الذي تقوم به المنضدة في صدمها الطفل أو قل

صورة فعل الصدم يجر وراءه المنضدة كمتاع يحمله فوق ظهره. إن فعل الصدم هذا عنصر شخصية ولكنه ليس شخصية تامة بعد. إن المبارز الذي يرى شفرة خصمه تصل إليه يعلم أن حركة الشفرة هي التي جرت السيف، وأن السيف هو الذي سحب معه الساعد، وأن الساعد هو الذي أطال الجسم بتطاوله هو: ولا يعرف المبارز كيف يشج خصمه ولا كيف يسدد له ضربة محكمة إلا حين يشعر بالأمور على هذا النحو. أما إذا تصورنا اصطفاف الأمور على عكس هذا الترتيب، كان ذلك بناءً من جديد، وكان بالتالي تفلسفاً. وهو على كل حال إظهار للمضمر بدلاً من الاكتفاء بمقتضيات الفعل فحسب، وبدلاً من الاقتصار على ما يدرك مباشرة، أي على ما هو بدائي حقاً. نقرأ على لافتة «المرور ممنوع» فندرك المنع أول ما ندرك، لأنه واضح وضوح النهار. ووراء هذا المنع نتصور، فيما يشبه الظلام، الحارس الذي سيحيلنا إلى القضاء. كذلك النواهي التي تصون النظام الاجتماعي، يلقى بها في أول الأمر كما هي. ولئن لم تكن مجرد قوانين مصوغة لأنها مقاومة وضغط ودفع فإن الألوهية التي تنهى، والتي كانت مقنعة بها، لا تظهر إلا بعد ذلك، بنسبة ما يكتمل عمل الوظيفة الرمزية. ولا عجب إذن أن نجد لدى غير المتحضرين نواهي هي مقاومات لبعض الأفعال الفردية نصف مادية ونصف روحية. ويقال عن الموضوع الذي تصدر عنه المقاومة إنه مقدس وخطر معاً حين يكمل تكوين هذين المعنيين المحددين ويغدو التمييز واضحاً بين دفع وبين كف روحي. أما قبل ذلك الحين فتكون الصفتان منصهرتين في صفة واحدة تسمى «لا مساس Tabou»، إذا استعملنا هذا التعبير البولينيزي الذي أصبح بفضل علم الأديان مألوفاً. والآن فلنتساءل هل فهمت الإنسانية البدائية اللامساس على نحو ما يفهمه بدائيو اليوم؟

ولنتفق قبل على معنى الألفاظ. لو أن الأنواع تكونت بتبدلات طفيفة

لما كانت ثمة إنسانية بدائية، لأن الإنسان ما كان لينبثق من الحيوانية في أي لحظة معينة. وإنما هو فرض لا يقوم على أساس ويصطدم بكثير من الأمور التي لا يصدقها العقل، ويستند إلى كثير من الشبه فلا يمكن الأخذ به[1]. أما إذا اتّبعنا سلسلة الوقائع والمشابهات انتهينا إلى القول بتطور متقطع، يتم في قفزات، ويبلغ عند كل وقفة يقفها مركباً تاماً في نوعه، شبيهاً بالصور التي تتعاقب حين ندوّر منظار الأشكال. فهناك إذن نموذج لإنسانية بدائية، ولو أن النوع الإنساني قد تكون في قفزات عدة صادرة من نقاط متعددة، ومتلاقية في اتجاه واحد، وغير بالغة جميعها مدى واحداً في الاقتراب من تحقيق النموذج. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإننا لا نستطيع أن ندرك الروح البدائية أبداً لو أن العادات المكتسبة تنتقل بالوراثة، لأن طبيعتنا الروحية تكون حينئذ مختلفة اختلافاً أساسياً عن طبيعة أسلافنا الأقدمين. ولكن القول بانتقال العادات بالوراثة، وبأن انتقالها يتم باطراد يؤدي إلى تبدل، إنما قال به بعضهم مدفوعاً بأفكار سابقة، وتمشياً مع مقتضيات نظريته. والحقيقة أنه إذا كانت الحضارة قد بدلت الإنسان تبديلاً عميقاً، فذلك بأنها ركمت في المحيط الاجتماعي، كما تركم في مستودع، عاداتٍ ومعارفَ يسكبها المجتمع في الفرد في كل جيل جديد. وإذا قشرنا الطبقة السطحية، ومحونا ما يأتينا من التربية في كل لحظة، وجدنا في أعماقنا الإنسانية البدائية أو نحو ذلك. فترى هل تقدم لنا البدائيون الذين نلاحظهم اليوم صورة هذه الإنسانية البدائية؟ لا أظن ذلك، فطبيعتهم هم أيضاً مغشاة بطبقة من العادات اختزنها المجتمع وسكبها في كل فرد. إلا أنه يمكن القول بأن هذه الطبقة عندهم هي أقل كثافة مما هي لدى الإنسان المتحضر، وأنها تشف عن الطبيعة الأولى أكثر من تلك.

---

(١) راجع «التطور المبدع» ولا سيا الفصلين الأولين.

ذلك أن تكثر عاداتهم على مرّ القرون قد تم على نحو مختلف ، فهو قد تم أفقياً بالانتقال من شبيه إلى شبيه ، وتحت تأثير ظروف عارضة. على حين أن تقدم الصناعة والمعارف والحضارة قد تم عمودياً في اتجاه واحد ، خلال قرون طويلة ، بتبدلات يتراكم بعضها فوق بعض ويشتبك بعضها ببعض ، وتنتهي بذلك إلى تبدلات عميقة لا إلى تعقدات سطحية فحسب . ومن هنا نلاحظ أن فكرة اللامساس عند بدائيي اليوم ليست فكرة بدائية تماماً . وهبها وجدت كما هي في الإنسانية الأولى ، فإنها لم تكن تشمل عند الجميع نفس الأشياء ، ولا نفس القدر من الأشياء . وكان كل لامساس تحريماً يجد فيه المجتمع فائدة معينة . وهو إذا نظرنا إليه من ناحية الفرد ، كان غير معقول لأنه يحول دون أفكار عاقلة ، ولا يتجه إلى العقل . ولكنه معقول من حيث هو مفيد للمجتمع ومفيد للنوع . فقد أمكن مثلاً أن تنظم العلاقات الجنسية باللامساس تنظيماً مفيداً . ولكن العقل الذي لم يساهم في هذا العمل بل وكان المقصود معاكسته ، أخذ فكرة اللامساس هذه وراح يضيف إليها ما يعرض له من أفكار ويوسعها حسب ما يهوى ، غير عابىء بما يمكن أن نسميه قصد الطبيعة الأول . ولو سلمنا بأن اللامساس كان دوماً على ما هو عليه اليوم ، فإنه لم يتناول مثل هذا العدد الكبير من الأشياء ، ولا كان له كل هذه المظاهر اللامعقولة . ولكن هل احتفظ بشكله الأول؟ إن عقل « البدائيين » لا يختلف عن عقلنا اختلافاً جوهرياً ، وهو ، كعقلنا ، يحيل الحركي إلى سكوني ، ويجمد الأفعال في أشياء . فيمكن إذن أن نقدر أن النواهي قد حلت في الأشياء التي تنهى عنها بتأثير هذا العقل : ولم تكن في البدء إلا مقاومات تعترض ميولاً . ولما كان للميل في معظم الأحيان موضوع يميل إليه بدا أن المقاومة تصدر عن هذا الموضوع كما لو كانت مقيمة فيه ، حتى أصبح هو الجوهر وأصبحت هي صفة له . وفي المجتمعات الراكدة ، تم هذا التجمد نهائياً . وكان أقل من هذا أو كان على كل حال وقتياً ، في مجتمعات متحركة ، أصبح العقل فيها يرى في النهي شخصاً .

والآن وقد بينا الوظيفة الأولى التي قد يقوم بها الدين وهي الوظيفة التي تتصل ببقاء المجتمع مباشرة، فلننتقل بعد إلى الوظيفة الثانية. وسوف نرى أن هذه الوظيفة الأخرى تعمل أيضاً لخير المجتمع، ولكن عملها غير مباشر، وذلك بإثارتها نشاط الأفراد وتنظيمها فعاليتهم. وسوف يكون عملها أكثر تعقيداً وسوف نعدد لك أشكالها. إلا أننا لن نتيه في شعاب هذا البحث لأننا نّمسك بخيطه الرائد، فنذكر دوماً أن ميدان الحياة هو في جوهره ميدان الغريزة، وإنّما تخلت الغريزة عن جانب من موضعها للعقل، في خط من خطوط التطور. فإذا نتج عن هذا خلل في الحياة لم يكن أمام الطبيعة عندئذ إلا أن تثير العقل في وجه العقل. والتصور العقلي الذي يخدم الطبيعة بإعادة التوازن على هذا النحو هو التصور الديني. ولنبدأ بأبسط الحالات.

إن الحيوانات لا تعرف أنها ستموت. ولئن كان بينها من تميّز الحي من الميت بمعنى أن إدراك الميت لا يثير لديها نفس الحركات ونفس الأفعال ونفس الأوضاع التي يثيرها فيها إدراك الحي، فليس معنى هذا أن لديها فكرة عامة عن الموت، ولا فكرة عامة عن الحياة، ولا أية فكرة عامة أخرى، من حيث هي صورة في الذهن لا حركة من الجسد. وإذا كان بعض الحيوان «يتظاهر بالموت» تخلصاً من عدوه، فإنما نحن الذين نسمي وضعه بهذا الاسم، أما هو فإنه لا يتحرك لشعوره بأنه إذا تحرك لفت النظر، أو أثار الانقضاض أو أن الحركة تستدعي الحركة. وقد خيِّل إلى بعضهم أنه وجد عند الحيوان بعض حالات الانتحار. فإذا سلمنا أنه لم يكن مخطئاً في ذلك، فشتان بين أن يقوم الحيوان بما يميته وبين أن يعرف أنه بهذا سيموت. فالقيام بعمل، ولو كان محكماً، غير تصور الحالة التي يستتبعها هذا العمل. وإذا سلمنا جدلاً أن الحيوان عرف فكرة الموت، فهو حتماً لا يتصور أنه صائر إلى الموت، طبيعياً كان هذا الموت أو غير طبيعي. ولكي يعرف ذلك

لا بد له من طائفة من الملاحظات يلاحظها في غيره من الحيوانات ويؤلف بينها ويعممها. وفي هذا جهد علمي لا يقدر عليه. وهبه قادراً عليه فأي فائدة في ذلك؟ ليس للحيوان أي منفعة في أن يعرف أنه سيموت، بل لا شيء أجدى عليه من أن يجهل ذلك. أما الإنسان فهو يعرف أنه لا بد ميت خلافاً لسائر الأحياء الأخرى المتشبثة بالحياة، والتي تكتفي بأن تستسلم لدفعة الحياة. وإذا كانت لا تنظر إلى ذاتها من زاوية الخلود، فإن ثقتها، وهي طغيان الحاضر على المستقبل، إنما هي تعبير شعوري عن هذه الفكرة. أما الإنسان فبظهوره يظهر التفكير، وتظهر بالتالي ملكة الملاحظة التي لا ترمي إلى فائدة مباشرة، والمقارنة بين ملاحظات ليس فيها نفع عاجل، ويظهر الاستقراء والتعميم. فإذا رأى كلَّ من حوله يصير إلى الموت، أيقن أنه هو أيضاً ميِّت. إن الطبيعة حين وهبت له العقل قد أدت به إلى هذا اليقين شاء أم أبى، وهذا اليقين يعرقل سير الحياة. فلئن كانت وثبة الحياة قد صرفت سائر الكائنات الحية عن تصور الموت فإن فكرة الموت لا بد مبطئة حركة الحياة. وقد تغدو هذه الفكرة، فيما بعد، فلسفة تسمو بالإنسانية فوق ذاتها، وتهب لها فيضاً من القوة على العمل. ولكنها في أول الأمر تثبط العزيمة. وربما ثبطتها أكثر لو أن الإنسان لا يجهل الأجل الذي سيموت فيه. فنحن وإن كنا نعرف أن الأمر لا بد واقع فإننا نرى في كل لحظة أنه لم يقع بعد، ثم تتكرر هذه التجربة السلبية وتتكرر، حتى تتكثف في شبه ريب من الموت نكاد لا نشعر به، يخفف وطأة يقيننا الواعي. ولكن هذا لا يمنع أن اليقين بالموت الذي انبثق بانبثاق التفكير في هذا العالم من الكائنات الحية الذي وجد ليفكر في أن يعيش فحسب، ، أقول هذا اليقين يعاكس مقصد الحياة، فتتعثر بهذا الحاجز الذي التقت به في طريقها. ولكنها سرعان ما تنتصب ثانية، فتضع في مقابل فكرة الموت صورة بقاء الحياة بعد الموت[١] ،

---

(١) ولا حاجة بنا إلى القول إن هذه الصورة ليست وهمية إلا في الشكل الذي تأخذه عند البدائي. =

وهذه الصورة التي أحلتها الحياة في العقل محلَّ الفكرة ، ترد إلى الأمور نظامها ، ويسفر إبطال الفكرة بالصورة عن التوازن يرتد إلى الحياة ، وقد أمسكت أن تزلَّ. وهذه هي الصور والأفكار الخاصة التي رأينا أنها من أصول الدين الأولى. **فالدين إذا نظرنا إليه من هذه الوجهة الثانية إنما هو رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة قول العقل باستحالة اجتناب الموت.**

ورد الفعل هذا يعني المجتمع كما يعني الفرد. لا لأن المجتمع يستفيد من جهد الفرد ، ولأن هذا الجهد يتجاوز حدود الذات إذا لم تعرقل فكرة الفناء وثبته ، لا لهذا فحسب ، بل أيضاً وعلى الأخص ، لأنه هو نفسه يشعر بالحاجة إلى الاستقرار والدوام. إن المجتمع المتحضر تدعمه قوانين ومؤسسات وصروح تتحدى الزمن ؛ أما المجتمعات البدائية فهي مبنية من بشر فحسب. فما عسى أن تكون سلطتها إذا لم يُعتقد ببقاء الأفراد الذين يؤلفونها؟ إذن فليبق الأموات أحياء. ثم تأتي بعد ذلك عبادة الأجداد ، فيكون الأموات كالآلهة. بيد أنه كيما يتم هذا ، لا بد أن يكون ثمة آلهة أو أن يكونوا بسبيل التهيؤ على الأقل ، ولا بد أن يكون ثمة عبادة ، ولا بد أن يكون الفكر قد اتجه إلى الأساطير صراحة. أما في نقطة البدء فالفكر يكتفي بأن يتصور الأموات مختلطين بالأحياء ، في مجتمع لا يزال في وسعهم أن يفعلوا فيه خيراً أو شراً.

فعلى أي صورة يراهم خالدين؟ لا يغربن عن البال أننا نبحث في أعماق النفس بطريق الاستبطان عن العناصر التي يتألف منها دين بدائي. والعنصر من هذه العناصر لا يتم في الخارج أبداً من غير دخيل ينضم إليه ، إذ سرعان ما يلاقي عناصر أخرى بسيطة من نفس الأصل يأتلف معها ، أو

= ولقد فصلنا القول في مشكلة البقاء بعد الموت في كتب سابقة وسنعود إليها في هذا الكتاب. انظر الفصل الثالث والفصل الرابع.

تتناوله الوظيفة الخرافية وحده أو مع غيره ليكون مادة في عملها المستمر إلى غير نهاية. وهكذا نرى أن ثمة موضوعات بسيطة أو معقدة تقدمها الطبيعة، وأن ثمة غير هذا ألوفاً من الأشكال أدخلها عليها الإنسان كما شاء له هواه. فأما الموضوعات نفسها فبها تتصل، ولا شك، المعتقدات الأساسية التي يكاد يقع عليها علم الأديان في كل دين. وأما الأشكال التي أدخلت على هذه الموضوعات فهي الخرافات، بل والمفاهيم النظرية التي تتباين إلى غير نهاية بتباين الأزمنة والأمكنة. نعم إن الموضوع البسيط الذي أتينا على ذكره ما يلبث أن يأتلف مع غيره، فيكون من ذلك التصور البدائي للنفس، قبل الأساطير والنظريات. ولكن هل له من دون هذا التألف شكل محدد؟ لئن كان هذا السؤال يطرح فلأن فكرتنا عن نفس تبقى بعد الجسد تخفي اليوم وراءها صورة أخرى ماثلة للشعور المباشر، وهي صورة الجسد يبقى بعد الموت. فهذه الصورة موجودة ولو اختفت ويمكن بشيء من الجهد أن نتبينها، وما هي إلا الصورة البصرية للجسد منتزعةً من الصورة اللمسية. لقد تعودنا أن نعد الأولى غير منفصلة عن الثانية كأنها انعكاس للصورة الثانية أو نتيجة لها. وفي هذا الاتجاه تم تقدم المعرفة. فالجسم في نظر علمنا هو في جوهره ما هو باللمس، فله شكل محدد، وحجم معين، مستقلان عنا؛ وهو يشغل حيزاً ما من الفراغ، ولا يستطيع أن يغير حيزه إلا باستغراقه زمناً يمر خلاله بالأوضاع الوسيطة واحداً بعد واحد. فصورته البصرية إنما هي مظهر ينبغي تصحيح تبدلاته دوماً بالرجوع إلى الصورة اللمسية. فالصورة اللمسية هي إذن الشيء ذاته، أما البصرية فما هي إلا إشارة للأولى. ولكن هذا التصور ليس هو الشعور المباشر، والفكر غير المطلع يضع الصورة البصرية والصورة اللمسية في صف واحد، وينسب الوجود إليهما معاً، ويعد كلًّا منهما مستقلة عن الأخرى إلى حد ما. فما على «البدائي» إلا أن ينظر في الغدير قليلاً حتى يلمح فيه

جسده الذي يُرى ، منزوعاً من الجسد الذي يلمس . نعم إن الجسم الذي يلمسه هو نفسه الجسم الذي يراه . ويستنتج من هذا أن القشرة السطحية من الجسم ، وهي الجسم مرئياً ، يمكن أن تزدوج ، فتبقى إحدى نسختيها مع الجسم الملموس . ولكن هذا لا يمنع أن هناك جسماً يمكن أن ينفصل عن الجسم الذي يلمس ، جسماً لا داخل له ، ولا وزن له ، قد انتقل حالاً إلى الموضع الذي انتقل إليه . نعم ، ليس في هذا الجسم ما يحمل على الاعتقاد بأنه يبقى بعد الموت ، ولكن إذا بدأنا بأن افترضنا أن ثمة شيئاً سيبقى ، فسيكون بالبداهة هذا الجسد ، لا الجسد الآخر ، لأن الجسد الذي نلمس ما زال حاضراً ، وهو يبقى بعد الموت ساكناً ثم يتفسخ ؛ بينا استطاعت القشرة المرئية أن تهرب إلى حيث لا نعلم ، وأن تبقى هنالك حية . وإذن ففكرة بقاء الإنسان على صورة ظل أو شبح فكرة طبيعيةٌ جداً ، وقد سبقت فيما نعتقد ، تلك الفكرة المرهفة ، فكرة مبدأ يشيع في الجسد كالنسمة ، ثم تزداد هذه النسمة روحانية حتى تنتهي إلى فكرة النفس «Animus» أو «Anima» : وشبح الجسد يبدو غير قادر على أن يؤثر في الحوادث البشرية . ولكن لا بد من هذا التأثير ما دام الذي جعلنا نؤمن بالبقاء بعد الموت هو الحاجة إلى استمرار الفعل . وهنا يدخل في الأمر عنصر جديد .

ولا حاجة بنا إلى تعريف هذا الميل ، الأولي أيضاً . إنه طبيعي كالميلين الأولين وهو مثلهما رد فعل دفاعي يصدر عن الطبيعة ، وسوف نبحث عن أصله فيما بعد ، أما الآن فلا ننظر إلا فيما ينجم عنه . إنه يؤدي إلى تصور قوة سارية في مجموع الطبيعة ، تتوزع الأشياء والكائنات الفردية . وهذا التصور يعتبره علم الأديان بدائياً ، فيحدثان بعضهم عن « المانا » البولينيزية التي نرى لها أشباهاً ذات أسماء مختلفة ، في مواضع أخرى ، كالڤاكندا عند عشائر السيو ، واللأورندا عند عشائر الإيروكوا والپانتنج عند عشائر الملايو ، الخ . فالمانا في نظر بعضهم هي المبدأ العام للحياة ، وهي ، على

الأخص، جوهر الأرواح على حد تعبيرنا نحن. وهي في نظر الآخرين قوة تأتي زائدة، وتستطيع النفس، ككل شيء آخر، أن تجتلبها. ولكنها هي ليست في جوهرها من النفس. ويرى دوركهيم الذي يأخذ بالرأي الأول على ما يظهر، أن المانا هي المبدأ التوتمي الذي يجمع بين أفراد القبيلة، وإن النفس على هذا، هي التوتم في الفرد، وهي تشارك في المانا عن طريق التوتم. وليس لنا أن نتخير واحداً من هذه التأويلات الشتى. إننا لا نعد التصور بدائياً، أعني طبيعياً ما لم نكن نكوّنه حتى اليوم بصورة طبيعية، ونرى أن ما كان بدائياً ما زال إلى اليوم كذلك، وإن كان لا بد من شيء من التعمق للوقوع عليه. ومهما يكن شكل هذا التصور فنحن لا نرى أي مانع من التسليم بأن فكرة ذخيرة من القوة تَسقي منها الكائنات الحية، بل وعدد كبير من الجماد، هي من أولى الأفكار التي يلقاها الفكر في سيره في اتجاه معين سنعرفه لك بعد حين، وهو اتجاه طبيعي وأولي. ولنسلم الآن بهذه الفكرة تسليماً، ولنفرض أن الإنسان مزود بما سوف يسميه بعد ذلك بالنفس. فهل تبقى هذه النفس بعد الجسد؟ لا يكون هنالك أي داعٍ لافتراض ذلك إذا نحن اقتصرنا عليها. فلا شيء يقول بأن قوة كالمانا لا بد باقية طويلاً بعد فناء الشيء الذي كان يؤويها. أما إذا كنا افترضنا من قبل أن ظل الجسم يبقى فلا يكون ثمة مانع من أن ندع له ذلك المبدأ الذي كان يبعث في الجسم قوة العمل. فيكون الظل عند ذاك ظلًّا عاملاً فعالاً، قادراً على التأثير في حوادث البشر. ولعل هذا هو المفهوم البدائي للبقاء بعد الموت.

وما كان لهذا التأثير أن يكون قوياً، لولا أن فكرة النفس انضمت إلى فكرة الروح. وفكرة الروح ناشئة عن ميل طبيعي آخر سوف نحدده فيما بعد أيضاً، فلنسلم بها الآن تسليماً، ولنذكر أن سيكون بين الفكرتين تعامل وتبادل. فالأرواح التي نفترض أنها موجودة في كل مكان في الطبيعة، ما

كان لها أن تكون قريبة هذا القرب من الصورة الإنسانية ، لولا تصورنا النفوس من قبل على هذا النحو. والنفوس التي انفصلت عن الأجسام لا تكون بدورها قادرة على أن تؤثر في الحوادث الطبيعية ، لولا أنها من نوع الأرواح ، ولولا أنها من مصافهم. وإذن فالأموات سيغدون أشخاصاً ينبغي أن نحسب لهم حساباً. فهم يستطيعون أن يلحقوا بنا أذى. ويستطيعون أن يساعدونا ، فيجلبوا لنا خيراً. وهم متصرفون إلى حد ما بما نسميه قوى الطبيعة ، فإن شاءوا كان مطر ، وإن شاءوا جعلوا الجو صحواً بالمعنى الأصلي والمجازي للكلمة. فينبغي أن نجتنب ما يغضبهم ، وأن نسعى إلى مرضاتهم ، فنصطنع ألوف الوسائل حتى تفوز بهم ، ونشري جانبهم بل ونتحيل عليهم. فليت شعري أي شيء غير معقول لا يقع فيه العقل إذا هو اندفع في هذا الطريق؟ إن الوظيفة الخرافية لتقوم من تلقاء ذاتها بالقدر الكافي من التوهم ، فكيف إذا حثها على ذلك خوف أو حاجة؟ أرأيت إلى هؤلاء كيف يقدمون للميت كل ما يظنون أنه يرضيه ، تفادياً لخطره ، وطمعاً في رضاه ، حتى ليضربون الأعناق إذا كان ذلك مما قد يسره. إن ما ترويه البعثات عن تفاصيل هذا الأمر لمرعب حقاً : سلسلة لا نهاية لها من الأعمال الصبيانية الشنيعة تفننت في ابتكارها غباوة الإنسان. حتى لقد تسول لك نفسك أن تشمئز من الإنسانية إذا أنت لم تنظر إلى غير هذه الأعمال. ولكن لا يعزبن عن بالك أن البدائيين ، قديمهم وحاضرهم ، قد عاشوا من القرون ما عشنا ، فكان لهم من الوقت ما اتسع لتضخيم ما في الميول الأولية الطبيعية من أمور مخالفة للعقل. ولعل البدائيين الحقيقيين كانوا أقرب إلى العقل ؛ لأنهم مقتصرون على الميل نفسه ، وعلى ما ينتج عنه من نتائج مباشرة. ولكن كل شيء يتغير. والتغير إن لم يتم عمقاً تم سطحاً. إن هناك مجتمعات تتقدم تقدماً ، ولعلها هي تلك التي اضطرتها ظروف حياتها الصعبة على أن تبذل بعض الجهد لتعيش ؛ ثم إذا هي ترتضي من حين

إلى حين أن تقوّي جهدها وتسير في إثر مبدع مبتكر ، في إثر رجل متفوق . وتغيرها هذا زيادة في الشدة ، لأن الاتجاه يبقى هو نفسه تقريباً ، وإنّما يزداد مفعول المجتمع شيئاً فشيئاً . وهنالك ، عدا هذه المجتمعات ، مجتمعات تحافظ على مستواها ، وهو مستوى خفيض بالضرورة ؛ ولما كان لا بد لهذه المجتمعات أن تتغير ، حصل فيها تكثر وتضخم فيما هو بدائي ، لا زيادة في الشدة تؤول إلى تقدم كيفي . والابتكار هنا ، إن صح استعمال كلمة الابتكار في هذا الموضع ، لا يقتضي أي جهد . فتراهم ينتقلون من الاعتقاد الذي يفي بحاجة ، إلى اعتقاد يشبه الأول شبهاً ظاهرياً ، ويقوي صفة من صفاته السطحية ، ولكنه لا يفيد في شيء . وهكذا يضيفون ويوسعون وهم ما زالوا في مكانهم لا يبرحون . وبالتكرار والتضخيم يغدو المخالف للعقل خُلفاً غير منطقي ويغدو الغريب شنيعاً لا يقره تفكير . وهذه التوسيعات المتعاقبة قد تمت هي أيضاً على يد أفراد ، ولكن لا حاجة ههنا إلى تفوق عقلي ، سواء في الابتكار أو في قبول الابتكار ؛ ومنطق الخُلف وحده كافٍ: إنه يوغل بالفكر بعيداً وينتقل من سخيف إلى أسخف ، إذ يبدأ من فكرة غريبة لم يربطها بأصولها التي تبرر غرابتها وتمنع تكاثرها . ولقد اتفق لكل منا أن رأى أسرة من تلك الأسر الوثيقة الأواصر الراضية عن ذاتها ، المنكمشة على نفسها ، خجلاً من الناس أو احتقاراً لهم ، فشاهد بعضاً من تلك العادات الغريبة والوساوس والأوهام التي قد يستفحل أمرها ، إذا هي بقيت تتخثر في هذا الإناء المغلق . ولكل من هذه الأشياء الغريبة أصلها : هي فكرة بدت لأحد أعضاء الأسرة ، ثم ارتضاها الآخرون عن ثقة ، نزهةٌ قاموا بها يوم أحد ، ثم كرروها أحداً بعد أحد ، حتى فرضت نفسها على آحاد السنة كلها . فإذا أغفلوها فالويل لهم كل الويل . إن التكرار والتقليد والثقة أمور لا تحتاج إلى جهد بل ينساق المرء معها انسياقاً . أما الذي يتطلب الجهد فهو النقد . وبعد ، تخيلوا الآن بضع مئات من القرون بدلاً من بضع سنين ،

وضخموا عجائب سلوك هذه الأسرة المنكمشة على نفسها ، تتصوروا في غير عناء ما قد تم للمجتمعات البدائية التي بقيت مغلقة قانعة بحظها ، فلم تفتح لها نوافذ تطل منها على الخارج ، وتطرد ما انتشر في جوها من غازات التفسخ ، وتبذل جهداً دائماً لتوسيع آفاقها.

قد حددنا للدين وظيفتين أساسيتين ، ولقينا أثناء التحليل اتجاهات أولية فسرنا بها الأشكال العامة التي اتخذها الدين . ونريد الآن أن ننتقل إلى دراسة هذه الأشكال العامة ، وهذه الاتجاهات الأولية . وسيبقى منهجنا كما كان : نفترض وجود فعالية غريزية ، ثم ينبثق العقل ، فننظر هل نجم عن ذلك اختلال خطر . فإذا كان ذلك ، هبّت الغريزة ، فأوجدت في هذا العقل الذي سبب الاختلال تصورات ترد التوازن إلى ما كان عليه. وهذه التصورات هي الأفكار الدينية . وعلى هذا الأساس قلنا إن الدفعة الحيوية تجهل الموت ، ثم بزغ العقل فظهرت فكرة استحالة اجتناب الموت ، وقام عندئذٍ تصور معاكس يعيد للحياة دفعتها ، وعن هذا نشأت العقائد البدائية المتصلة بالموت . ولكن لئن كان الموت هو الحادثة الكبرى فإن الحياة الإنسانية معرضة إلى حوادث أخرى كثيرة . فالعقل إذاً ينظر إلى الحياة يفسح مجالاً لفكرة الطوارىء والشعور بالخطر المفاجىء . إن الحيوان مطمئن على نفسه ، فلا شيء يقف بين غايته وفعله ، فإذا رأى فريسته انقض عليها ، أو كان يتربص لها فإن انتظاره هذا فعل سابق ، هو والفعل المتحقق كل لا ينقسم ، أو كانت الغاية الأخيرة بعيدة كما يشاهد ذلك في النحلة حين تبني خليتها ، فإن هذه الغاية ليجهلها الحيوان كل الجهل فهو لا يرى غير الشيء المباشر ، والحركة التي يندفع إليها هي نفسها العمل الذي يقصد إلى تحقيقه . أما العقل فمن جوهره أنه يؤلف بين الوسائل ، يرمي بها إلى غاية بعيدة ، ويحاول أموراً لا يشعر أنه المتحكم فيها كل التحكم ، فترى في معظم الأحيان أن بين الأمر الذي يفعل وبين النتيجة التي يستهدف ، مسافة في

الزمان والمكان فيها للطوارىء مجال كبير. فهو يبدأ عمله، ولكي ينهيه لا بد له أن تواتيه الظروف على حد التعبير المألوف. وقد يعرف وجود مجال الطوارىء هذا معرفة تامة. إن المتوحش الذي يرمي بسهمه لا يعرف أيصيب السهم الهدف أم لا. فليس ثمة اتصال بين الحركة والنتيجة، كما هو الأمر في انقضاض الحيوان على فريسته، بل خلاء مفتوح للطوارىء يدعوها إليه. نعم إن الأمر لا بد أن يكون غير ذلك، من الناحية النظرية، والعقل الذي وجد ليفعل في المادة فعلاً آلياً، يتصور الأمور تصور آلياً، ويفترض أن الوجود يسير سيراً آلياً، ويتصور على سبيل الإمكان، علماً تاماً يسمح بأن نتنبأ في اللحظة التي ينطلق فيها الفعل، بكل ما هو ملاقيه قبل أن يبلغ الغاية. ولكن هذا المثل الأعلى من جوهره ألا يتحقق قط، وأن يكون على الأكثر حافزاً يحفز العقل على العمل. والعقل الإنساني في الواقع قد اقتصر على فعل محدود في مادة يعرفها معرفة ناقصة كل النقص. ولكن دفعة الحياة موجودة، وهي لا ترتضي الانتظار، ولا تقر بالحاجز، وليست تهمها الطوارىء كثيراً، ولا يعنيها ما تلقى في الطريق مما ليس بالمحدد. إنها تعمل في قفزات، ولا ترى إلا النهاية. فالوثبة تطوي المسافة طيًّا. ولما كان لا بد أن يكون للعقل علم بهذا الاستباق، رأيت ثمة تصوراً ينبثق، هو تصور قوى مواتية تنضاف إلى العلل الطبيعية، أو تحل محلها، وتمد السير الطبيعي في أفعال تشاؤها هي، وتوافق أمنياتنا. فنحن هنا نحرك آلية ما، وتلك هي البداية، وهذه الآلية تتكشف في تحقيق غاية مرجوة، وتلك هي النهاية. وبين البداية والنهاية يتدخل ضامن للنجاح فوق - آلي. نعم إذا كنا نتخيل على هذا النحو قوى موالية، تعنى بنجاحنا، فإن منطق العقل يقضي أن نفترض وجود علل معادية، وقوى غير مواتية، تفسيراً لما يصيبنا من إخفاق، ويكون لهذا الاعتقاد فائدته العملية أيضاً، لأنه يحفز نشاطنا ويدعونا إلى اليقظة والحذر. ولكن هذا شيء متفرع وأكاد أقول إنه متدهور. نعم إن

تصور قوة تساعد ، لا تلبث أن تستتبع تصور قوة تعوق . وإذا كانت الأولى طبيعية ، فإن الأخرى تُستخلص منها نتيجة مباشرة لها . إلا أن هذه الأخيرة لا تتكاثر خاصة إلا في المجتمعات الراكدة ، كهذه التي ندعوها اليوم بالبدائية ، والتي تتكاثر فيها الاعتقادات إلى غير نهاية عن طريق المشابهة ، من غير نظر إلى أصلها . إلى حين أن الدفعة الحيوية متفائلة. فيمكن إذن أن يعرف جميع التصورات التي تنشأ عنها مباشرة على نحو واحد فنقول إنها ردود فعل دفاعية تقاوم بها الطبيعة تصور العقل مجالاً للطوارىء مثبطاً يقع بين المبادرة إلى الفعل وبين الغاية المرجوة . وفي وسع كل منا أن يقوم بهذه التجربة ، إذا شاء ، فيتبين له أن الوهم ينشأ من إرادة النجاح . راهن بمبلغ من المال على رقم من « الروليت » ، وانتظر أن تنتهي الكرة إلى مستقرها ، فحين يتفق أن تقترب الكرة من رقمك ، على تذبذبها ، ترى أن يدك تتقدم لدفعها ، ثم لوقفها . إنها إرادتك الخاصة ، انطلقت إلى خارجك تملأ المسافة بين القرار الذي اتخذته ، والنتيجة التي تتوخاها . وبهذا تطرد الطوارىء عن هذه المسافة . ثم فلتكثر من الاختلاف إلى قاعات اللعب هذه ، ولتجعل اللعب ديدناً لك : إن يدك سرعان ما تكف عن التحرك ، فإرادتك قد انسحبت إلى الداخل من تلقاء ذاتها ، ولكنها بتخليها عن مكانها ، تحل فيه عنصراً آخر ينبع منها ، وتُنيبه عنهم ، وهو الحظ ، تستحيل إليه إرادة الربح . ليس الحظ شخصاً تاماً ، ولكي يصبح ألوهية ، ينبغي أن يكون أكثر من ذلك ، إلا أن له من الألوهية بعض عناصرها مما يكفي لأن يجعلك تتكل عليه .

إلى قوة من هذا النوع يفزع المتوحش ليصيب سهمه وهدفه . ثم اجتازت هذه القوة مراحل تطور طويل ، فوصلت إلى فكرة الآلهة ، حامية المدينة ، وضامنة النصر للمحاربين .

ولكن يجب أن تلاحظوا أننا في كل الأحوال نبدأ بوسائل عقلية ،

ونتصرف وفقاً لفكرة حصول النتيجة عن السبب حصولاً آلياً. إننا نبدأ بعمل ما ينبغي علينا عمله، ولا نتكل على قوة فوق - آلية حين لا نعود نشعر بأننا قادرون على أن نعين أنفسنا بأنفسنا، ولو وضعنا تحت رحمتها مقدماً، لاعتقادنا بوجودها، الفعلَ الذي نشعر أن وجودها لا يعفينا من القيام به. وإنما الذي يضل عالم النفس هنا هو أن هذه السببية الثانية هي التي نتحدث عنها عادة، ولا نتحدث عن الأولى، على اعتبار أنها أمر بديهي يسود الأفعال التي نقوم بها، والتي أداتنا فيها المادة. إننا نعيش إيماننا بها، فماذا يجدي أن نعبر عنه في كلمات، ونفصح عن فكرته؟ ليس في هذا من فائدة، إلا أن يكون هناك علم قادر على الاستفادة منه. أما السببية الثانية فهي التي يَحسن التفكير فيها، لأننا نجد فيها على الأقل حافزاً ومشجعاً. ولو أن العلم يمد البدائي بعُدّة تضمن له إصابة الهدف إصابة لا يخطئها الحساب، لاتّكل على السببية الآلية وحدها. (هذا إذا أمكن أن يتخلى في لحظة ما عن عادات فكرية مزمنة). وإلى أن يأتي هذا العلم، يفيد عملُه من السببية الآلية كل ما يستطيع أن يفيده منها، فيشد قوسه، ويصوب سهمه؛ ولكن فكره يمضي إلى العلة فوق - الآلية التي تقود السهم إلى حيث يجب، لأن إيمانه بها، لعدم توافر السلاح الذي يضمن له إصابة الهدف، يهب له ثقة بنفسه، فيجعله يحسن تسديد سهمه.

إن نشاط الإنسان يجري في وسط حوادث تؤثر فيه، وتتأثر به، وإن جزءاً من هذه الحوادث يمكن التنبؤ به، وجزءاً آخر كبيراً لا يمكن التنبؤ به. ولما كان العلم يوسع ساحة التنبؤ شيئاً فشيئاً، فإننا نتخيل في المستقبل وجود علم تام ما يبقى معه مجال لاستحالة التنبؤ. ولذلك ترى أن تتابع الأسباب والنتائج تتابعاً آليًّا، هذا التتابع الذي يلمسه الإنسان المتحضر في فعله في الأشياء، يمتد في نظر عقله الواعي فيشمل الطبيعة كلها (وسنرى أن الأمر ليس على هذا النحو تماماً فيما يتصل بتصوره العفوي). ولا يقر أن هذه

الطريقة في التفسير، الصالحة لتفسير الحوادث المادية التي لنا عليها سلطان، يجب أن تخلي مكانها، إذا هي تجاوزت هذه الحوادث، لطريقة أخرى مختلفة عنها كل الاختلاف، هي الطريقة التي يأخذ بها في حياته الاجتماعية، حين يسند إلى سلوك الناس معه نيات حسنة أو سيئة، موالية أو معادية. وإذا أقر بشيء من هذا، فإنما يقر به على غير علم منه، ولا يعترف به لنفسه. أما غير المتحضر فعمله غير قابل للامتداد وهو على قدر فعله في المادة لا يزيد عن ذلك ولا ينقص. فلا يستطيع أن يقذف إلى ساحة المجهول بعلم إمكاني يملؤها كلها، فيفتح أمام أطماعه آفاقاً فسيحة. وبدلاً من أن ييئس، تراه يطبق في هذه الساحة تلك الطريقة في التفسير التي يأخذ بها في صلاته مع أقرانه. فيعتقد أن فيها قوى موالية، وأنه، وإن كان معرضاً فيها لتأثير قوى سيئة كذلك، فلن يكون على كل حال في عالم غريب عنه كل الغرابة. وإذا اعتقد أن هنالك أرواحاً طيبة وخبيثة تكمل فعله في المادة، فسيبدو له أن قد كان لهذه الأرواح تأثير في فعله نفسه، فيتحدث صاحبنا وكأنه لا يعتمد على تتابع الأسباب والنتائج تتابعاً آلياً. حتى في الأمور التي عليه أن يقوم بها. ولكن لو أنه لا يؤمن هنا بتتابع آلي لما رأيناه منذ يشرع بالعمل يفعل كل ما ينبغي فعله للوصول إلى النتيجة آلياً. إذا أردنا أن نعرف ما يفكر فيه شخص، بدائياً كان أو متحضراً، يجب أن نعمد إلى ما يعمل لا إلى ما يقول.

يلح «ليفي برول» في كتبه الشيقة المفيدة التي خص بها «العقلية البدائية» على أن هذه العقلية البدائية لا تحفل بالعلل الثانوية، بل تلجأ مباشرة إلى علل غيبية. يقول: إن نشاطنا اليومي نحن، ينطوي على ثقة هادئة تامة بأن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير. أما موقف الفكر البدائي فهو مختلف عن هذا كل الاختلاف. والطبيعة التي يعيش في وسطها تبدو له بغير هذا الوجه. إنه يرى الأشياء والموجودات كلها مندرجة في شبكة من

المشاركات والمفارقات الغيبية[1] » ويقول بعد ذلك بقليل: « والذي يختلف في التصورات المشتركة إنّما هو القوى الخفية التي يعزى إليها ما يطرأ من موت أو مرض فيكون المسؤول تارة ساحراً، وتارة روح ميت، وتارة قوى أخرى محددة فردية غير منظورة... أما ما يبقى كما هو، بل هو هو، فتعلق المرض والموت بقوة غير منظورة[2] » ويورد المؤلف، تدعيماً لهذا الفكرة، شواهد من أقوال البعثات والسائحين التي يؤيد بعضها بعضاً، ويذكر على ذلك أمثلة شيقة.

إلا أن ثمة نقطة أولى تلفت النظر: وهي أن النتيجة التي يعزوها البدائي إلى علة خفيّة. في جميع الحالات التي ذكروها، إنّما هي حادث يتصل بإنسان، وبصورة خاصة، حادث وقع لإنسان، وبصورة أخص، موت أو مرض إنسان. أما تأثير الجماد في الجماد (إلا أن يكون حادثاً جوياً أو غير ذلك مما يعني الإنسان) فلم يتعرضوا له قط. لم يقولوا لنا إن البدائي حين يرى الريح تحني غصناً، أو الموجة تدحرج حصاةً، أو قدمه تثير غباراً، يفترض شيئاً غير ما أسميناه بالسببية الآلية. إن العلاقة الدائمة التي يراها بين السابق واللاحق، لا بد أن تلفت انتباهه، وهي هنا حسبُه، فلا يضيف إليها، أو يحلُّ محلها، سببية « غيبية ». ودعنا من الحوادث المادية التي يشاهدها البدائي من غير أن يكترث لها. ولنذهب أبعد من هذا. أفلا يمكن القول، عنه أيضاً، « إن نشاطه اليومي ينطوي على ثقة هادئة تامة بأن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير؟ ». ولولا ذلك أكان اعتمد على تيار النهر يحمل له زورقه، وعلى توتر قوسه يقذف به سهمه، وعلى حد فأسه يقطع به جذع الشجر، وعلى أسنانه يعضّ بها، وعلى ساقيه يمشي عليهما؟ قد لا

---

(١) العقلية البدائية، باريس ١٩٢٢. ص: ١٧ - ١٨.
(٢) المصدر نفسه ص: ٢٤.

يتصور هذه السببية الطبيعية صراحة، وماذا يجديه أن يفعل! فلا هو بالفيزيائي ولا هو بالفيلسوف. إلا أنه يؤمن بها، ويعتمد في نشاطه عليها. ولنمض أبعد من ذلك. حين يلجأ البدائي إلى علة غيبيَّة يحاول أن يفسر بها الموت أو المرض أو أيَّ حادث آخر. فترى ما هي العملية التي يقوم بها؟ يرى مثلاً أن رجلاً قُتل بشظية من صخرة انهارت أثناء عاصفة! فهل ينكر أن الصخرة تصدعت، وأن الريح اقتلعت الحجر، وأن الصدمة حطمت الجمجمة؟ إنه يشاهد تأثير هذه الأفعال الثانوية كما نشاهدها، فعلام يتصور علة «غيبيَّة»، كإرادة روح أو ساحر، يجعلها علة أساسية؟ لننظر إلى الأمر عن كثب: فنرى أن ما يفسره البدائي هنا بعلة «فوق - طبيعية» ليس هو الأثر المادي، بل هو معناه الإنساني، هو ما للأثر من خطر بالنسبة للإنسان، وبصورة خاصة، بالنسبة لإنسان معين هو الذي حطمته الحجر. وهل في الاعتقاد بأن السبب يجب أن يكون متناسباً مع نتيجة أيُّ «سبق للمنطق» أو أيُّ «انغلاق من دون التجربة؟» بعد أن يشاهد البدائي تصدُّع الصخرة، واتجاه الريح وشدتها، وهذه أمور مادية صرف لا علاقة لها بالإنسانية، يبقى عليه أن يفسر هذا الحادث، الأساسي بالنسبة إلينا، وهو موت إنسان. وينبغي للسبب أن يحوي النتيجة، وهذا ما كان يقوله الفلاسفة الأقدمون؛ فإذا كان للنتيجة معنى إنساني ذو شأن، وجب أن يكون للسبب معنى مكافىء لمعناه على الأقل، ويجب أن يكون من نوعه على كل حال: يجب أن يكون نيةً. أما أن التربية العلمية تحرر العقل من التفكير على هذا النحو، فأمر نسلم به. إلا أن هذا النحو في التفكير طبيعي، وما زال يشاهد لدى المتحضر حين لا تنبري له القوة المعاكسة. وقد ذكرنا لك أن المقامر الذي يراهن على رقم من (الروليت)، يعزو النجاح أو الإخفاق إلى حسن الحظ، أي إلى نية حسنة أو نية سيئة. رغم أنه يفسر كل ما ينقضي بين اللحظة التي وضع فيها المال، وبين اللحظة التي تستقر

فيها الكرة ، بأسباب طبيعية . ولكنه ، في النهاية ، يضيف إلى هذه السببية الآلية انتخاباً نصف - إرادي ، يقابل انتخابه هو : وهكذا نرى أن النتيجة الأخيرة لا بد أن تكون في خطرها ونوعها كفؤاً للعلة الأولى ، التي كانت انتخاباً . ونحن ندرك الأصل العملي لهذا التفكير المنطقي حين نرى اللاعب يحرك يده كأنما يريد أن يوقف الكرة : إنها إرادة الظفر ، إنها مقاومة لتلك الإرادة التي يضعها في حسن الحظ أو سوء الحظ ، فيلفي نفسه أمام قوة موالية أو معادية ، ويولي اللعب كل اهتمامه . إن التشابه بين عقلية المتحضر وعقلية البدائي ليبدو أكثر بروزاً حين يتصل الأمر بحوادث كالتي رأيناها منذ هنيهة من مثل موت أو مرض أو أي طارىء هام . حدثنا ضابط شهد الحرب الكبرى قال : إنه كان يرى الجنود يخشون الرصاصة أكثر مما يخشون القنبلة ، رغم أن طلقات المدفعية كانت أفتك من طلقات البنادق : ذلك أن كل واحد منهم كان يشعر أنه بالرصاصة مستهدف هو نفسه ، فكأنه يجري هذه المناقشة مرغماً : « لكي تتحقق هذه النتيجة ، الخطيرة الشأن بالنسبة إليّ ، وهي الموت أو جرح بليغ ، ينبغي للسبب أن يوازيها شأناً ، يجب أن يكون ثمة نية ». وقد حدثنا جندي أصابته شظايا قنبلة قال: إن أول حركة بدرت منه لدى الإصابة أن صرخ: « يا للحماقة! » هذه القنبلة التي انطلقت لسبب آليّ ، والتي كان في وسعها أن تصيب غيره ، أو أن لا تصيب أحداً ، لِمَ أصابته هو ، ولم تصب غيره؟ إن هذا بالنسبة لعقله العفوي أمر غير منطقي ، أمر أحمق . وتتضح القربى بين عقله العفوي ، وبين العقلية البدائية إذا ما أدخل في الأمر فكرة « الحظ السيء ». نعم إن هذا التصور المترع بالمادة ، من مثل تصور الساحر أو الروح ، لم يصبح فكرة « الحظ السيء » إلا بعد أن فقد قسماً كبيراً من محتواه . ولكنه مع ذلك ما زال باقياً ، ولم يفرغ تماماً . والعقليتان ، بالتالي ، لا تختلفان إحداهما عن الأخرى اختلافاً جوهرياً .

إن الشواهد العديدة المتنوعة التي حشرها مسيو ليفي برول في كتبه عن العقلية البدائية تصنف في عدة أبواب. وأوفرها عدداً هو ما يشهد، في رأي المؤلف، على امتناع البدائي امتناعاً عنيداً عن القول بحصول شيء اتفاقاً... فإذا سقط حجر، فأصاب ماراً، قال إن روحاً خبيثة قد اقتلعت الحجر، فلا صدفة: أو اختطف التمساح رجلاً من زورقه، قال فلأنه مسحور، فلا صدفة، أو قتل محارب بطعنة رمح، قال فلأنه لم يحتط للأمر، فكيد له بالرقية، فلا صدفة[1].

وترى هذا التعبير يتردد كثيراً في كلام ليفي برول، حتى يمكن أن يعد معبراً عن صفة أساسية من صفات العقلية البدائية. فنحن نقول للفيلسوف العظيم: حين تنعي على البدائي أنه لا يؤمن بالصدفة أو حين تقول على الأقل إن عدم الإيمان بها صفة مميزة لعقليته، ألا تقرُّ أنت إذن بأن ثمة صدفة؟ فإذا كان ذلك، أفواثق أنت أنك لم تهو بهذا إلى العقلية البدائية التي تنتقدها، أو التي تريد على كل حال أن تميزها عن عقليتك؟ أنا لا أريد أن أقول إنك تجعل من الصدفة قوة ذات تأثير، ولكن لو أن الصدفة في رأيك عدم لما ذكرتها، ولاعتبرت كلمة الصدفة غير موجودة، كالصدفة نفسها. ولكن الكلمة موجودة، وأنت تستعملها، وهي تمثل لك شيئاً، تمثله لنا جميعاً، فترى ما هذا الذي تمثله لنا؟ لنفرض أن آجرة ضخمة، اقتلعتها الريح فسقطت على رجل، فقتلته. إننا نقول حينئذٍ إن هذا صدفة؛ فهل كنا نقول ذلك لو أن الآجرة تحطمت على الأرض فقط؟ وهبنا قلناه، فنحن عندئذٍ نفكر تفكيراً غامضاً في شخص كان يمكن أن يكون موجوداً هنالك فيقتل، أو تكون هذه النقطة الخاصة التي تحطمت عليها الآجرة تعنينا

(١) أنظر خاصة «العقلية البدائية» ص: ٢٨، ٣٦، ٤٩، إلخ. وراجع «الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا» ص: ٧٣.

عناية خاصة ، فكأن الآجرة انتخبتها انتخاباً فسقطت عليها. وفي الحالين لا يكون ثمة صدفة إلا لأن ثمة مصلحة إنسانية ، ولأن الأمور جرت كما لو كان الإنسان مقصوداً في الحادث[1] سواء لجلب نفع إليه ، أو خاصة لإيقاع أذى به. أما حين لا نفكر إلا في الآجرة تنقلع فتسقط على الرصيف فتصطدم بالأرض ، فإننا لا نرى في هذا إلا آلية ، وتزول الصدفة. ولكي يكون للصدفة تدخل في الأمر ينبغي ، ما دام للنتجية معنى إنساني ، أن ينصب هذا المعنى على العلة ، فيصبغها بصبغة إنسانية ، إن صح التعبير ، فالصدفة إذن هي الآلية التي تتم وكأن لها نيَّة. قد يقال إننا بمجرد قولنا كأن ثمة نية. لا نفرض وجود صدفة حقيقية ، بل على العكس نعترف أن الأمور كلها تفسر تفسيراً آلياً. وقد يكون هذا صحيحاً لو لم يكن هنالك إلا الفكر الواعي كل الوعي. إلا أن تحت هذا الفكر الواعي فكراً عفوياً ، نصف واع ، يضيف إلى تتابع الأشياء تتابعاً آلياً ، شيئاً آخر مختلفاً عن هذا التتابع كل الاختلاف ، لا ليفسر سقوط الآجرة وإنّما ليفسر كون السقوط قد واقت مرور رجل ، واختار هذه اللحظة دون غيرها. إن عنصر الانتخاب والنية محدود ، وكلما تقدم التفكير يريد أن يبلغه ، تقهقر. أن يفرَّ بل يضمحل. ولكنه مع هذا موجود ، ولولا ذلك ما تكلمنا إلا عن الآلية ، ولا طُرحت مسألة الصدفة على بساط البحث ؛ فالصدفة إذن هي نية فرغت من محتواها ، فأصبحت ظلاًّ لا أكثر ، ولكن صورتها ما تزال موجودة ، وإن خلت من المادة. فترى هل نحن هنا بإزاء تصور من تلك التصورات التي ندعوها « بدائية حقاً ». والتي تكونها الإنسانية عفواً عن ميل طبيعي فيها؟ ليس هذا صحيحاً كل الصحة. فإن فكرة الصدفة ، ولو أنها لا تزال عفوية ، لا تصل إلى شعورنا إلا بعد أن تجتاز طبقة من التجارب المتراكمة التي

(١) لقد فصلنا القول في مفهوم الصدفة هذا في دروس في « كلية فرنسا » عام ١٨٩٨ بمناسبة رسالة الإسكندر الأفروديسي « في النظر في القضاء والقدر ».

أودعها المجتمع فينا ، منذ علمنا الكلام ، وتلاقى في طريقها علماً ما يزال يغدو آلياً شيئاً بعد شيء ، وينزع عنها ما تحويه من غائية . فإذا أردنا أن نتخيل التصور الأول لهذه الفكرة ينبغي أن نملأها ، ونهب لها جسماً ، وحينذاك يغدو شبح النية نية حية . وإذا أردنا أن نتخيل الكائنات الشريرة أو الخيرة التي يؤمن بها غير المتحضرين يجب أن نبث في هذه النية الحية كثيراً من المحتوى ، وأن نسرف في إثقالها بالمادة . ونكرر القول : إن هذه الأوهام تتضمن في العادة تضخيماً وتكثيفاً ، وكأنها صورة كاريكاتورية . إنها تدل في معظم الأحيان على انفصال الوسيلة من غايتها . فالاعتقاد الذي يكون مفيداً في أول الأمر ، بحفزه الإرادة ، وبعثه على العمل، ينتقل من الموضوع الذي كان علة وجوده ، إلى مواضيع أخرى لا يفيد فيها أبداً ، بل قد يغدو حينئذٍ خطراً ، فباتساعه على هذا النحو الكسول، وتقليده ذاته تقليداً خارجياً ، يغدو مشجعاً على الكسل . على أنه لا يحسن أن نبالغ كثيراً . فقلما يشعر البدائي أن هذا الاعتقاد يعفيه من العمل . نعم إن زنوج (كاميرون) يلقون التبعة على السحرة وحدهم حين يبتلع التمساح واحداً منهم . ولكن ليفي برول الذي يروي هذا الشيء يضيف إلى قوله بالاستناد إلى شهادة سائح ، أن تماسيح هذا البلد تكاد لا تعدو على الإنسان أبداً[1] . وثقوا كل الثقة أن الزنجي ، حيث يكون التمساح خطراً دائماً ، يمتنع عن النزول إلى الماء ، كما نمتنع نحن ، لأن الحيوان عندئذ يرعبه ، اعتقد بالسحر أم لم يعتقد . على أن هذا لا يمنع أنه للانتقال من هذه العقلية البدائية إلى حالات نفسية كحالاتنا ، لا بد من القيام بعمليتين : أولاهما أن نفرض علمنا قد امّحى ، والثانية أن نستسلم للكسل ، ونولي ظهرنا تفسيراً نقدّر أنه أكثر معقولية ، إلا أنه يتطلب مقداراً أكبر من الجهد العقلي ، والجهد الإرادي خاصة . وفي كثير من الحالات تكفي عملية واحدة من هاتين

(١) « العقلية البدائية » ص : ٣٨ .

العمليتين ، وفي حالات أخرى لا بد من الجمع بينهما .

لننظر في هذا الفصل من فصول ليفي برول الشيقة ، وهو الفصل الذي يدرس فيه الشعور الأول الذي تبعثه في نفوس البدائيين أسلحتنا النارية ، وكتبنا ، وكل ما نحمله إليهم . سيبهتنا هذا الشعور كثيراً في أول الأمر ، حتى لنعزوه إلى عقلية غير عقليتنا . أما إذا محونا من ذهننا العلم الذي اكتسبناه بالتدريج من غير أن نشعر تقريباً ، رأينا « التفسير » البدائي طبيعياً . هؤلاء أناس يرون سائحاً يفتح أمامهم كتاباً ، ويقول لهم إن هذا الكتاب يطلع على معلومات ، فيستنتجون من ذلك أن الكتاب يتكلم ، ويحسبون أنهم لو قربوه من آذانهم سمعوا صوتاً . وهل تنتظرون غير هذا من إنسان غريب عن حضارتنا؟ إنكم إذا فعلتم كنتم تسألونه فوق ما يطيقه عقل معظمنا ، بل عقل المتفوق منا ، وعقل العبقري : إنكم تسألونه أن يخترع الكتابة من جديد ، لأنه إذا تصور إمكان رسم حديث على صفحة من الورق يكون قد أدرك مبدأ الكتابة الأبجدية ، ومبدأ الكتابة الصوتية بوجه عام ، ويكون قد وصل دفعة واحدة إلى شيء لم يبلغه المتحضرون إلا بعد جهود طويلة تراكمت على مرّ القرون بفضل عدد كبير من أناس متفوقين ، فلا نزعمن إذن أن عقليتهم غير عقليتنا ، فكل ما في الأمر أنهم يجهلون ما نحن تعلمناه .

وهناك حالات يكون الجهل فيها مصحوباً بنفور من الجهد . وتلك هي الحالات التي حشرها ليفي برول في باب « عقوق المرضى » . فالبدائيون الذين كان يعالجهم أطباء أوروبيون ما كانوا يعترفون لهم بأي فضل ، حتى لقد كانوا ينتظرون من الطبيب أجراً ، كأنهم هم الذين قاموا بالخدمة . ولكن ما داموا لا يعرفون شيئاً عن طبنا ، ولا يعرفون ما هو العلم المطبق على الفن ، ولما كانوا يرون أن الطبيب لا يشفي مريضه في كل الحالات وكانوا يرون أنه ينفق في العمل وقتاً وجهداً ، فكيف لا يحسبون أن

للطبيب فيما يعمل فائدة يسعى إليها وهم لها جاهلون؟ وكيف لا يؤثرون أن يأخذوا بتفسير يخطر لهم أول ما يخطر ، ويمكن أن يعود عليهم بربح ، على أن يبذلوا جهداً ينتشلهم من الجهل الذي هم فيه؟ إني أسأل مؤلف « العقلية البدائية » ذلك. وتخطر لي الآن ذكرى قديمة ، قديمة جداً ، ولكنها مع ذلك ليست أقدم من صداقتنا البعيدة العهد. كنت طفلاً ، وكان بي علة في الأسنان ، فكنت أقاد في بعض الأحيان إلى الطبيب الذي سرعان ما كان ينقض على السن المجرم ، فيقتلعه من غير رحمة. على أني أسر إليك أن القلع لم يكن يحدث لي ألماً شديداً ، لأن أسناني كانت واهية جداً حتى لتكاد تسقط من تلقاء ذاتها. ولكني ما كنت أقعد على الكرسي حتى أنفجر في صرخات مرعبة. ثم انتهى أهلي إلى طريقة يسكتونني بها ، فاتفقوا مع الطبيب على أن يرمي في القدح الذي أتمضمض به (ولم تكن الطريقة الحديثة معروفة في تلك الأيام الخالية) قطعة نقدية بخمسين سنتيماً ، وكانت تشتري يومئذ عشراً من الفطائر. وكان لي من العمر إذ ذاك ست سنوات أو سبع ، وما كنت أغبى من غيري ، فكان في وسعي إذن أن أدرك أن ثمة اتفاقاً على تضليلي بين الطبيب وبين أهلي ، يشرون به سكوتي ويتآمرون عليَّ حرصاً على فائدتي العظيمة. ولكن هذا الإدراك كان يقتضي بعض الجهد اليسير أبذله في التفكير ، وكنت أؤثر ألا أبذل هذا الجهد ، عن كسل مني ، أو رغبةً في ألا أبدل موقفي من رجل بيني وبينه مسألة ضرس. فكنت أمضي لا أفكر. وارتسمت فكرتي عن الطبيب في ذهني من تلقاء ذاتها في خطوط بارزة واضحة ، فكان الطبيب في رأيي : رجلاً كل لذته في أن يقتلع أضراس الناس ، حتى أنه ليدفع من أجل ذلك خمسين سنتيماً.

ودعنا الآن من هذا الاستطراد ولنوجز ، وجدنا أن أصل المعتقدات التي أتينا على دراستها إنما هو رد فعل دفاعي تقوم به الطبيعة محاربةً لتثبيط مصدره العقل. ورد الفعل هذا يثير في العقل ذاته صوراً وآراء تنفي

التصور المثبط ، أو تمنعه من أن يصير إلى فعل ، فنرى كائنات تنبثق ، وليس من الضروري أن تكون شخصيات تامة ، بل يكفي أن يكون لها نيات، بل أن تكون هي نيات. فالاعتقاد إذن يعني في جوهره الثقة؛ وأصله الأول ليس هو الخوف بل الأمان من الخوف ، وموضوع الإيمان في أول الأمر ليس بالضرورة شخصاً بل يكفيه تجسيد جزئي . وهاتان هما النقطتان اللتان تلفتان النظر حين ننظر في الموقف الطبيعي الذي يتخذه الإنسان بإزاء مستقبل يفكر فيه لأنه عاقل ، ويجزع منه لما فيه من مجهول لا يمكن التنبؤ به ، إذا هو اقتصر على التصور الذي يكونه عنه العقل المحض . وهاتان الظاهرتان لا نشاهدهما في الحالات التي تتصل بالمستقبل فحسب ، بل وفي الحالات التي تتصل بالحاضر ، إذ يكون الإنسان ألعوبة في أيدي قوى جبارة تفوق قوته من زلزال أو طوفان أو صاعقة . وثمة نظرية أصبحت الآن قديمة ، تقول إن الدين قد نشأ عن الخوف الذي تبعثه فينا الطبيعة في مثل هذه الحالات : فالخوف أول من أوجد الآلهة في العالم (primus in orbe deos fecit timor) . ومن الشطط في الواقع أنْ رفض بعضهم هذه النظرية رفضاً تاماً . فمما لا شك فيه أن انفعال الإنسان بإزاء الطبيعة أصل من أصول الأديان . ولكننا نعود فنقول إن الدين ليس خوفاً بقدر ما هو رد فعل ضد الخوف ، ولم يصبح إيماناً بآلهة فوراً . ومن المفيد أن نسير هنا على أساس هذه الملاحظة المزدوجة ، فهي لن تؤيد تحليلاتنا السابقة فحسب ، بل ستجعلنا نعاين عن كثب ، هذه الكائنات التي قلنا إنها تشبه الشخصية ، وليست بعد بشخصيات ، ومنها بالإغناء تخرج آلهة الأساطير ، وبالإفقار تخرج هذه القوة اللاشخصية التي يفترضها البدائيون في صميم الأشياء ، على ما يقال . فلنتبع إذن طريقتنا المعتادة : نسأل شعورنا الخاص ، بعد أن نجرده مما اكتسب ونعيده إلى البساطة الأصلية ، كيف نرد عدوان الطبيعة؟ إن ملاحظة الذات هنا شيء صعب جداً ، لأن الحوادث

الخطيرة تفجؤنا على حين غرة ، فضلاً عن أنها نادرة الوقوع . على أن بعض المشاعر السابقة التي لم نحتفظ منها إلا بذكرى غامضة ، والتي كانت إلى ذلك سطحية ومبهمة ، قد تغدو أوضح وأبرز ، إذا نحن ، أكملناها بملاحظة لاحظها في نفسه أستاذ من أساتذة علم النفس هو وليم جيمس . كان وليم جيمس في كاليفورنيا أثناء الزلزال الأرضي الهائل الذي حدث في نيسان (أبريل) من عام ١٩٠٦ ، ودمر قسماً من سان فرنسيسكو . وإليك ترجمة لصفحات كتبها في هذا الموضوع ، وهي في الحق ترجمة مشوهة ، لأن هذه الصفحات تقصر عنها الترجمة . قال :

حين غادرت هارڤارد إلى جامعة ستانفورد كان آخر وداع قيل لي وداعَ صديقي الكاليفورني القديم ب حين قال لي : « وآمل أثناء إقامتك هناك أن لا يبخلوا عليك بزلزال أرضي ، فتتعرف هذه العادة الكاليفورنية الخاصة » .

وحوالي الساعة الخامسة والنصف من صباح الثامن عشر من نيسان ، بينما كنت لا أزال مستلقياً على سريري ، بعد أن أفقت ، في بيتي الصغير في الحي الجامعي في ستانفورد ، لاحظت أن سريري أخذ يهتز ، فكان أول شعور خالجني هو الفرح لإدراك معنى هذه الهزة . قلت لنفسي : « بخ بخ هو إذن ذلك الزلزال القديم الذي قال عنه ب؟ إذن لقد أتيت أيها الزلزال؟ » واشتدت الهزة فقلت : ذلك هو إذن زلزال قويّ البنية .

ولم يدم الحادث كله أكثر من ثمان وأربعين ثانية على ما بيّن مرصد (ليك) بعد ذلك ، وهي المدة التي قدرتها للحادث أثناء حصوله وظنها بعضهم أطول من هذا . وكان إحساسي وانفعالي من الشدة بحيث لم يدعا لي غير قليل من التفكير ، وأوديا بتأملي وإرادتي ، أثناء هذا الوقت القصير الذي استغرقه الحادث .

وكان انفعالي فرحاً وعجباً كلّه: فرحاً لهذه الحياة القوية التي تضطرب في فكرة مجردة، ولفظ كلفظ «زلزال» إذا هما أصبحا واقعاً محسوساً، وموضوعَ مشاهد عيانيّة. وعجباً كيف صمد هذا البيت الخشبي الواهن لمثل هذا الزلزال العنيف. ولم أشعر بأدنى خوف. بل كنت أشعر بلذة عظيمة وترحيب بالغ، حتى لكأنَّما كنت أهيب بالزلزال: «هيَّا، اشتد، هيَّا...»

وحين عاودني التفكير ارتددت بالفكر إلى وراء، وميزت بعض هذه الملابسات الخاصة التي لابست استقبال شعوري لهذا الحادث. لقد كان كل ما جرى عفواً لا مناص منه، ولا رادَّ له.

وقد تجسدت هذه الهزة أولاً في كائن دائم فردي هو الزلزال الذي تنبأ به صديقي ب: لقد ظل هادئاً، وحبس نفسه طوال هذه الأشهر التي خلت حتى يظهر أخيراً في هذا الصباح المشهود من نيسان، يجتاح غرفتي ويثبت وجوده قوياً ظافراً. وكان مجيئه إليَّ أنا مباشرةً، فتسرب إلى الداخل، واندس وراء ظهري. وكنت في الغرفة وحيداً، فاستطاع أن يزيد يقيني به. ما من عمل إنساني أملأ بالحياة والنية من هذا. وما من نشاط إنساني يشفُّ من ورائه في أكثر من هذا الوضوح عن عامل حيٍّ هو أصل له ومنبع.

وكل الذين سألتهم عن هذا الأمر كانوا متفقين على هذه الناحية من تجربتهم، فكنت تسمعهم يقولون: «لقد كان يبيِّت نيَّة» «لقد كان شريراً» «لقد نوى أن يخرب» «أراد أن يظهر موته» الخ الخ. أما بالنسبة إليَّ فإنَّما أراد أن يظهر لي معنى اسمه فقط. من هو هذا الذي يُعبّر عنه بضمير؟ إنه في نظر بعضهم قوة شيطانية غامضة، وفي نظري كائن أسبغتُ عليه فردية خاصة، فكان زلزالَ ب.

وكان ممن أفضوا إلي بشعورهم شخص ظن أن قد نُفخ في الصور، واقتربت الساعة. وهو سيدة تقيم في نُزُل في سان فرنسيسكو، ولم تخطر على

بالها فكرة الزلزال إلا حين خرجت إلى الشارع وسمعت الناس يتحدثون. إن هذا التأويل الديني قد دفع عنها الخوف وجعلها تستقبل الهزة في هدوء.

أما في نظر العلم فقد اشتد توتر القشرة الأرضية فانشقت، فاختل التوازن بين طبقاتها. وما كلمة «الزلزال» إلا الاسم المشترك لما حصل من خسف وتداعٍ واهتزاز واضطراب: فهذه الحوادث هي الزلزال. أما في نظري أنا، فقد كانَ الأمر على عكس ذلك، لقد كان الزلزال هو السبب في هذه الاضطرابات، وكان إدراكي للزلزال على أنه عامل حيّ شيئاً لا يمكن دفعه. وكان له من قوة الإقناع الدرامية ما يجتاح كل شيء.

وبعد هذا الحادث أدركت أن التأويلات الأسطورية القديمة لمثل هذه الكوارث أمر طبيعي لا معدى منه، وأن العادات التي أتت، بعد ذلك مما أكسبنا إياه العلم بالتربية هي عادات صنعية غير الإدراك العفوي، وأن من المستحيل على تلك العقول التي لم تُربَّ هذه التربية أن تفهم الزلزال إلا على أنه إنذار أو عقاب سماويين[1].

نلاحظ قبل كل شيء أن جيمس يتحدث عن الزلزال كمن يتحدث عن «كائن ذي فردية»، ويقرر أن الزلزال قد «تجسد في نظره في كائن ثابت فردي». ولكنه لا يقول لنا هل ثمة شخصية تامة - إلهاً كانت أو شيطاناً - قادرة على أفعال مختلفة، الزلزالُ مظهر من مظاهرها. بل يقول على عكس ذلك إن هذا الكائن هو الحادث نفسه، من حيث هو دائم. وظهوره هو هو جوهره، ولا وظيفة له إلا أن يكون زلزالاً. وإذا كان ثمة روح فهي الفعل يحيا بالنيَّة[2]. ويقول لنا المؤلف «إنه ما من نشاط إنساني

(١) وليم جيمس، مذكرات ودراسات ص ٢٠٩ - ٢١٤ ذكرها هـ.م كالن في: لِمَ الدين؟ نيويورك ١٩٢٧.

(٢) «ما من عمل إنساني أملأ بالحياة والنية من هذا».

يشف من ورائه في أكثر من هذا الوضوح عن عامل حي ». ويعني بذلك أن النية والحياة تنسبان إلى الزلزال كما تنسب الأفعال التي يقوم بها عامل حي إلى هذا العامل الذي يربض وراءها. وتدل القصة كلها على أن العامل هنا هو الزلزال نفسه، وأن ليس له أي عمل آخر، ولا أيّة خاصة أخرى، وأن فعله ووجوده شيء واحد. إن كائناً من هذا النوع، أعني كائناً وجوده وفعله شيء واحد، وهو نفسه فعل معيَّن، ونيته من صلب هذا الفعل المعيَّن لأنها ليست إلا الشروع به والمعنى الداعي له، إن هذا الكائن هو نفسه ما أسميناه عنصراً من شخصية.

وثمت نقطة أخرى تلفت النظر أيضاً. لقد كان زلزال سان فرنسيسكو كارثة فادحة. ولكن جيمس الذي فوجىء بالخطر مفاجأة، قابل هذا الحادث بكثير من السذاجة، كأن بينه وبينه إلفةً طويلة، فقال « بخ بخ... هو إذن ذلك الزلزال القديم! » وكان شعور الآخرين شبيهاً بشعوره هذا أيضاً. لقد كان « شريراً »، إن له نية، « لقد نوى أن يخرب ». وترى من هذا أنهم يتحدثون عن شرير لم يقطعوا بالضرورة كل صلة بينهم وبينه. إن الخوف الذي يشل، هو الخوف الذي ينشأ من تفكيرنا في أن ثمة قوًى هائلة عمياء تتحفز لأن تنقض علينا وتسحقنا، على غير علم منا. وهذه هي صورة العالم المادي على نحو ما يبدو للعقل الصرف. إن تصور العلم للزلزال على نحو ما وصفه جيمس في سطوره الأخيرة، هو أخطر التصورات على الإطلاق، لأن هذا العلم يكشف لنا عن الخطر، ولا يزودنا بوسيلة نتفاداه بها. ولذلك يقوم في وجه هذا المفهوم العلمي، وبصورة أعم، في وجه هذا التصور العقلي الذي أوضحه المفهوم العلمي، ردُّ فعل دفاعي ينافح الخطر الهائل المفاجىء، فتنتظم هذه الاضطرابات الآلية كلها في حادث كأنه فرد. وقد يكون هذا الفرد شريراً، إلا أنه مع ذلك من دنيانا، إن صح التعبير، ليس بالغريب عنا، ويمكن أن يكون بيننا وبينه صحبة. وهذا كافٍ لتبديد

الخوف أو قل لمنعه أن يحصل. نعم، إن الخوف مفيد على وجه العموم، شأنه في ذلك شأن سائر الانفعالات. فالحيوان الذي لا يدركه خوف لا يمكن أن يهرب وأن يتحاشى الأخطار، فما يلبث أن يخفق في تنازع البقاء. وهذا هو السبب في وجود انفعال كالخوف. ولا بد للخوف أن يكون متناسباً مع شدة الخطر. ولكن هذا الانفعال يصد ويثني ويردع، فهو في جوهره كافّ، فإذا كان الخطر عظيماً، فبلغ الخوف أقصاه، أصبح شالاً للقوة، وعندئذٍ تقوم الطبيعة برد فعل دفاعي تكافح به هذا الانفعال، الطبيعي هو كذلك. نعم إن وظيفة الانفعال فينا لا تتبدل، بل تبقى كما كانت، ولكن العقل يبدل لها الموقف، بتأثير دفعة الغريزة: فيستحضر صورة تُطمئن، إذ يهب للحادث وحدة وفردية تجعلان منه كائناً. وقد يكون هذا الكائن شريراً أو خبيثاً، إلا أنه مع ذلك قريب منا، ففيه شيء من اجتماعية وإنسانية.

وإني أطلب إلى القارىء أن يسأل ذكرياته، فإما أن أكون أنا مخطئاً وإما أن تؤيد هذه الذكريات تحليل جيمس. واسمحوا لي، على كل حال، أن أستحضر الآن واحدة أو اثنتين من ذكرياتي. ترجع إحداهما إلى عهود قديمة جداً. كنت يومئذٍ فتًى، وكنت لا أزال أهوى الرياضة، ولا سيما ركوب الخيل. وفي ذات يوم فاجأني في طريقي ظهور مشهد كأنه مشهد راكب درّاجة جاثم على رِكاب عال. فأجفل حصاني، وجعل يعدو لا يثنيه شيء. فأما أن الحادث يمكن أن يقع، وأن ثمة أموراً في مثل هذه الحالات يجب القيام بها، أو تجب محاولتها على الأقل، فهذا ما أعرفه كما يعرفه كل من عاشر الخيل. ولكن هذا الإمكان لم يخطر على بالي يوماً إلا بصورة مجرّدة. أما أن يقع هذا الحادث فعلاً، في موضع معيَّن من المكان، ولحظة محددة من الزمان، وأن يقع لي أنا لا لشخص آخر غيري، فقد رأيت أن هذا يتضمن تفضيلاً لي على غيري. فمن ذا الذي اختارني دون سواي؟ ليس هو الحصان، ليس هو شخصاً كاملاً، روحاً طيبة كان أم روحاً خبيثة. إنه

الحادث نفسه. هو فرد ليس له جسم خاص به، فما هو إلا مركّب الظروف. ولكن له شيئاً من روح، هي النية التي رأيت أن الظروف تبيّتها لي. لقد كان يتبعني في عدوي المضطرب، يريد الخبيث أن يرى كيف سأتخلص من الورطة، وما كان همّي أنا إلا أن أريه ما أحسن صنعه. ولئن لم أشعر بأي ذعر، فلاستغراقي في هذا الاهتمام، أو ربما ثقةً مني بأن خبث هذا الرفيق لا ينفي عنه كل طيبة.

وهذا مثال أبرز ما فيه صفة «السذاجة الطفولية» في الحادث. وإليكم الآن هذا المثال الثاني، لعله يبرز لكم وحدة الحادث وفرديته على نحو أتم، وكيف يتراءى لنا واضحاً إبّان حصول الوقائع. كنت في عام ١٨٧١، غداة انتهاء الحرب، فتى أرى كسائر أترابي من أبناء ذلك الجيل، أن حرباً جديدة لا بد واقعة خلال الاثنتي عشرة أو الخمس عشرة سنة التالية. ثم بدا لنا أن هذه الحرب ممكنة ومستحيلة معاً. وظلت هذه الفكرة المعقدة المتناقضة حتى الأجل المحتوم. ولكنها لم تكن تثير في ذهننا أية صورة غير تعبيرها اللفظي، واحتفظت بهذه الصفة المجرّدة إلى أن أتت تلك الساعة المفجعة التي لاح فيها أن النزاع واقع لا محالة. حتى إذا وافى يوم ٤ آب (أغسطس) من عام ١٩١٤، وقرأت، وأنا أفض عدداً من جريدة «الماتان» في خطوط كبيرة أن «ألمانيا تعلن الحرب على فرنسا» شعرت فجأة بحضرة خفية، كأنما هيأها الماضي الطويل، وآذن بها، كما يؤذن الظل الذي يتقدم الجسم بالجسم الذي ألقاه. حتى لكأن شخصية أسطورية انسلّت من بين سطور الكتاب الذي يروي قصتها، واستقرت في غرفتي في هدوء. والحق أنها ليست شخصاً كاملاً. فلم يكن هناك منها إلا ما هو ضروري للحصول على نتيجة ما. لقد انتظرت ساعتها؛ ومن غير كلفة، وفي كثير من الألفة، أتت فجلست في موضعها. وكأنما داخلت تاريخي كله على نحو غامض، وتسرّبت في هذه اللحظة إلى هذا المكان. وكأن السنين الثلاث

والأربعين من القلق المبهم إنّما كانت تسعى إلى تصوير هذا المشهد: الغرفة بما فيها من أثاث، والجريدة مطويةً فوق المنضدة، وأنا واقفاً أمامها، والحادث وقد أشرب حضورُه كل شيء، وعلى رغم اضطرابي، ومع أن الحرب، ولو انتهت بالظفر، كانت تبدو لي كارثة فاجعة، فقد كان شعوري شعور العجب الذي تحدث عنه جيمس، العجب لهذا الانتقال من المجرد إلى العياني كيف يتم بمثل هذه السهولة! من كان يظن أن طارئاً هائلاً كهذا يمكن أن يدخل في حيز الفعل بمثل هذا القليل من الكلفة؟ لقد كان هذا الشعور بالبساطة يسود كل شيء. وإذا فكرتم في الأمر، وجدتم أن الطبيعة إذا أرادت أن تقاوم الخوف برد فعل دفاعي تحول به دون تقهقر الإرادة أمام هذا التصور العاقل، تصور كارثة تعم الأرض، وتأتي على الأخضر واليابس، لا بد أن تبسّط هذا الحادث، فتحيله إلى شخصية أولية، ثم تجعل بيننا وبينه هذه الصحبة التي تطمئننا، وتريحنا، وتعدّنا للقيام بواجبنا على أحسن وجه.

هذه المشاعر الهاربة التي سرعان ما يمحوها التفكير، هي ما يجب أن نبحث عنه إذا أردنا أن نتصور شيئاً مما كان يشعر به أسلافنا الأقدمون. وما كنا نتردد في أن نفعل ذلك لولا أننا نظن أن المكتسبات العقلية والأخلاقية التي حصلتها الإنسانية قد اتحدت بجوهر الكائنات الفردية. فانتقلت عن طريق الوراثة، فكنا نحن، منذ نولد، مختلفين عن أسلافنا، والحقيقة أن ليس للوراثة مثل هذا الشأن. إنها لا تستطيع أن تحيل العادات المكتسبة التي اكتسبتها الإنسانية جيلاً بعد جيل إلى استعدادات طبيعية. وإن اتفق لها أن نقلت شيئاً من العادات، فهو قليل وعارض واستثنائي. لا بل لعلها لا تنقل شيئاً البتة. وطبيعيُّ اليوم هو طبيعي الأمس. نعم، إن الأمور تجري كما لو كان هذا الطبيعي قد تبدل، ذلك أن ما تكتسبه الحضارة يقيم فوقه ويغشّيه. فالمجتمع يأخذ الأفراد بالتربية الدائبة منذ يولدون. حتى إذا أتت مفاجأة مباغتة، فعطلت هذه الفعاليات السطحية،

وانطفأ النور الذي كانت تعمل فيه ، لحظةً ، ما لبث الطبيعي أن يظهر ثانية كما يظهر الكوكب الثابت إذ يأتي الليل. فعالم النفس الذي يريد أن يرتد في دراسته إلى البدائي ، ينبغي له أن يتوجَّه إلى هذه التجارب الفريدة ، فبذلك يمسك بالخيط الرائد ، فما ينسى أن الطبيعة نفعية في أعمالها ، وأن لا غريزة إلا ولها وظيفة. إن الغرائز التي يمكن أن نسميها بالغرائز العقلية هي ردود فعل ضدّ ما في العقل من إفراط في العقل ، أو ما فيه من عقل سابق لأوانه. على أن الطريقتين تسند إحداهما الأخرى : فالأولى تفيد خاصةً في البحث ، والثانية في التحقق. ولكن هذا الزهو المزدوج هو الذي يصرفنا عنها عادة : فنحن أولاً نريد للإنسان أن يُخلق خيراً مما كان ، فكأنما غاب عن بالنا أن الرفعة الحقيقية هي ما تحققت بالجهد ، وأن النوع الذي يرتفع كل فرد من أفراده فوق ذاته بجهد يتمثل به مخلفات الماضي ، خيرٌ (أو مساوٍ على الأقل) من نوع يرتفع فيه الجيل فوق الأجيال السابقة جملةً واحدةً عن طريق الوراثة الآلية. والزهو الآخر هو زهو العقل الذي لا يريد أن يقر بخضوعه ، يومَ وجد ، لضرورات حيوية. إننا لا ندرس خلية أو نسيجاً أو عضواً إلا ونُعنى بوظيفته. وفي ميدان علم النفس ذاته ترانا لا نفرغ من دراسة غريزة من الغرائز قبل أن نربطها بحاجة من حاجات النوع. ولكننا ما إن نصل إلى العقل حتى نقول للطبيعة : وداعاً ونقول للحياة : وداعاً! ونخال أن العقل كان ما كان ، لا لسبب. وغاب عن بالنا أن العقل يفي ، هو أيضاً ، بحاجات حيوية. إن وظيفة العقل في الأصل ، هي أن يحل مشكلات كالمشكلات التي تحلها الغريزة. نعم ، إن منهجه مختلف عن منهجها وهو منهج يضمن التقدم ، ولا يمكن أن يُطبق من غير أن يكون ، من الناحية النظرية ، مستقلاً عن الطبيعة استقلالاً تاماً ، ولكن هذا الاستقلال ، في الواقع ، محدود : وهو يقف حيث يخالف العقل غايته ، فيفسد مصلحة حيوية. وإذن فالعقل تراقبه الغريزة ، أو قل تراقبه الحياة ، المنبعُ المشترك

للغريزة والعقل على السواء. وهذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن الغرائز العقلية: إنها تصورات ينشئها العقل بصورة طبيعية، ليتّقي، ببعض الاعتقادات، بعض أخطار المعرفة. وهذه هي الميول والتجارب التي يحسن بعلم النفس أن يحسب حسابها إذا هو أراد أن يعود إلى الأصول.

وليست دراسة غير المتحضرين بأقل من هذا شأناً. وقد سبق أن قلنا، ونكرر الآن ما قلناه، إن البدائيين بعيدون عن الأصول بعدَنا نحن عنها. ولكنهم كانوا أقل ابتكاراً فأكثروا من التطبيقات، وبالغوا، وضخّموا، وشوهوا، بدلاً من أن يحدثوا تغييراً أساسياً. ولكن، تشويهاً كان الأمر أو تغييراً، فالصورة الأصلية موجودة في الحالين، وإنما غشّاها المكتسب. وعلى عالم النفس الذي يريد أن يكشف عن هذه الأصول أن يبذل إذن في الحالين جهداً واحداً. ولكن الطريق الذي عليه أن يجتازه في الحالة الثانية قد يكون أقصر من الطريق الذي يجتازه في الحالة الأولى. وهذا ما يتفق خاصة، حين نكتشف معتقدات متشابهة في قبائل لم يتصل بعضها ببعض. وهذه المعتقدات إن لم تكن بدائية حتماً فلا يبعد أنها صدرت مباشرة عن ميل من هذه الميول الأساسية التي نستطيع أن نكشف عنها في أنفسنا بالاستبطان، فهي تستطيع إذن أن ترشدنا إلى طريق هذا الاكتشاف، وأن توجه المشاهدة الداخلية التي تفيد بعد ذلك في تفسيرها.

يجب أن نعود دائماً إلى هذه الاعتبارات المنهجية إذا أردنا أن لا نضل في البحث. إننا، في هذا المنعطف الذي وصلنا إليه، في حاجة ماسة إليها. فالمسألة هنا أيضاً مسألة رد فعل يصدر عن الإنسان بإزاء إدراكه للأشياء والحوادث، والكون بوجه عام. أما أن العقل قد وجد ليستخدم المادة، ويسيطر على الأشياء، ويتحكم في الحوادث، فهذا ما لا شك فيه. وأما أن قدرته متناسبة مع علمه، فمما لا شك فيه أيضاً. ولكن هذا العلم محدود جداً في أول أمره، فما أصغر الجزء الذي يشمله من آلية الكون، وما أقصر مدى

ومدة هذا الجزء الذي يسيطر عليه. فما العمل في الباقي؟ إن تُرك الإنسان وحده، تحقق من جهله، وشعر أنه تائه في خضم. ولكن الغريزة ساهرة. فها هو ذا يضيف إلى المعرفة العلمية التي ترافق العمل، أو المتضمنة فيه، يضيف إليها، فيما ليس لنا عليه سلطان، الاعتقادَ بقوًى تحسب للإنسان حساباً. وهكذا يكتظ الكون بالنيَّات، وإن كانت زائلة متبدلة، ولا يبقى للآلية الصرف إلا المنطقة التي نفعل ضمنها فعلاً آلياً. وتتسع هذه المنطقة شيئاً فشيئاً بتقدم الحضارة، حتى يأخذ الكون شكل الآلية كلُّه، في نظر عقل يستبق الأمور، فيتخيل العلم وقد كمل. ونحن اليومَ في هذه النقطة. وإذا أردنا أن نكتشف العقائد الأصلية التي يغطيها العلم بما يعلم، وبما يأمل أن يعلم، لزمنا أن نبذل جهداً شديداً، حتى إذا أدركناها تبين لنا كيف أنها تُفسر بفعل العقل والغريزة معاً، وكيف أنها كانت تفي بحاجة حيوية. إذا نظرنا بعدئذٍ إلى غير المتحضرين تحققناما وجدناه في أنفسنا. إلا أن الاعتقاد لديهم قد انتفخ وتضخم وتعدد، فبدلاً من أن يتقهقر أمام تقدم العلم، شأنه لدى المتحضر، نراه يحور على المنطقة المخصصة للفعل الآلي، وينضاف إلى فعاليات كان ينبغي أن تنبذه. وههنا نصل إلى نقطة أساسية.. فقد قيل إن الدين قد ابتدأ بالسحر، وأن السحر موطىء للعلم. ولكن إذا رجعنا إلى علم النفس، كما فعلنا، وتصورنا بالاستبطان رد الفعل الطبيعي الذي يصدر عن الإنسان بإزاء إدراكه الأشياء وجدنا أن السحر والدين متماسكان، وأن ليس بين السحر والعلم أي شيء مشترك.

فقد رأينا، في الواقع، أن الفعل البدائي يتجه في تجربته اتجاهين: فهناك من ناحية، ما يخضع لفعل اليد والآلة، وهو ما يمكن التنبؤ به، والتحقق منه، وهذا الجزء من الكون يتصوره تصوراً فيزيائياً فرياضياً، ويراه سلسلة من الأسباب والنتائج، أو يتصرف بإزائه كما لو كان كذلك. وليس يهم أن لا يكون هذا التصور متميزاً، وأن لا يكون واعياً كل الوعي،

فقد لا يعبر عن نفسه ، ولكي نعرف ما يفكر فيه العقل يكفي أن ننظر إلى ما يصنع . وهناك من ناحية أخرى جزء من التجربة ليس للإنسان الصانع (Homo faber) أي سلطان عليه . وهذا الجزء لا نعامله على أنه مادي ، بل نعامله معاملةً روحية . ولما كنا لا نستطيع أن نؤثر فيه ، أمَّلنا أن يقوم في سبيلنا بشيء . وهكذا يسري الطابع الإنساني في الطبيعة ، ولكن ضمن حدود الضرورة . إننا حين تعوزنا القوة نحتاج إلى ثقة ، ولكي نشعر بالراحة ينبغي للحادث الذي يبرز لأعيننا من الواقع أن يبدو متحركاً بنية . وهذا هو في الواقع اعتقادنا الأول . ولكننا لا نكتفي به ، فليس يكفينا أن لا نخاف من شيء ، بل نريد إلى جانب ذلك أن نرجو شيئاً ، فنقول : ما دام الحادث ليس عديم الإحساس تماماً ، فهلا يمكن أن نؤثر فيه؟ إن هذا ممكن ؛ ولكنه صعب إذا ظل الحادث كما هو : نيةً تمر ، وروحاً أولية . إذ لا يكون له من الشخصية حينئذٍ ما يكفي لتلبية رجائنا ، أو يكون حظه منها كبيراً جداً فما يخضع لأوامرنا . ولكن فكرنا يستطيع في الواقع أن يدفعه في الاتجاه الذي يشاء . فقد فجرت الغريزة ، في حضن العقل ذاته ، هذا الضرب من الخيال الذي أسميناه بالوظيفة الخرافية ، وما على هذه الوظيفة إلا أن ترخي لنفسها العنان ، فإذا هي تصنع من شخصيات أولية ترتسم ارتساماً مبدئياً ، آلهةً تسمو فتكون آلهات الأساطير ، أو تهبط فتكون تلك الأرواح البسيطة ،أو تلك القوى التي لا تحتفظ من أصلها النفسي إلا بخاصة واحدة ، هي كونها ليست آلية صرفاً ، وكونها تخضع لرغباتنا ، وتذعن لمشيئاتنا . فأما الاتجاه الأول والثاني فهما اتجاها الدين ، وأما الاتجاه الثالث فهو اتجاه السحر . ولنبدأ بالأخير.

طالما حدثونا عن فكرة « المانا » التي أشار إليها قديماً ، « كودرنجتون » في كتاب مشهور له عن المالينيزيين ، والتي يمكن أن نجد معادلاً لها ، أو قل شبيهاً بها عند آخرين من البدائيين كالأروانداعند عشائر الإيروكوا والقاكندا

عنـــد عشائر السيو، الـخ. إن هـذه الكلمات كلها تعـني أن ثمة قوة منتشرة في أرجاء الطبيعة، يشارك فيها، على درجات متفاوتة، بعضُ الأشياء.إن لم يكن كلها. وليس بين هذه الفكرة وبين افتراض فلسفة بدائية ترتسم في الذهن منذ يفكر إلا خطوة واحدة. حتى لقد افترض بعضهم فعلاً أن فكر البدائيين مأخوذ بضرب غامض من وحدة الوجود. ولكن الحقيقة أنه ليس من المعقول أن تبدأ الإنسانية بمفاهيم هي على هذا الحظ من العموم والتجريد. فلقد كان على الإنسان أن يعيش قبل أن يتفلسف. إلا أن العلماء والفلاسفة يحسبون أن عمل الفكر لدى كل الناس، هو كعمله لديهم، ترفٌ ولعب. على حين أن العقل يستهدف العمل. وإن صحّ وجود شيء من فلسفة لدى غير المتحضرين، فهي فلسفة عملية لا فكرية، أي أنها متضمنة في مجموعة من العمليات النافعة أو المظنون أنها نافعة. ولا تستخلص هذه الفلسفة من هـذه العمليـات، ولا يُعـبر عنهـا في ألفـاظ - هي بـالضرورة غامضة - إلا تيسيراً للعمل. بين السيدان هوبِرْت وموس في كتابهما الهام «نظرية في السحر» أن الاعتقاد بالسحر غير منفصل عن مفهوم «المانا». وفي رأيهما، على ما يبدو، أن هذا الاعتقاد مشتق من هذا المفهوم. ولكن أفلا ترون أن العكس أصح؟ إننا نستبعد أن يكون تصور «المانا» هو الذي تكوّن أولاً ثم خرج منه السحر بعد ذلك! والأمر في رأينا عكس هذا تماماً. فإنّما تصور الإنسان الأمور على هذا النحو، لأنه اعتقد بالسحر. ولأنه مارسه. لقد كان السحر يبدو له ناجعاً، وكان هو، إذ يعتقد بالمانا، لا يعدو أن يفسر هذا النجاح أو قل أن يعبر عنه. فأما أنه سرعان ما مارس السحر فهذا سهل فهمه. فإنه سرعان ما عرف أن حدود تأثيره في العالم الخارجي محدودة، فلم يرض أن يقف عندها، وألا يتجاوزها إلى أبعد منها: بل استمر في الحركة؛ ولما كانت الحركة لا تتم من تلقاء ذاتها، كان لا بد أن تأخذ الطبيعة ذلك على عاتقها. وهذا لا يمكن إلا إذا كانت المادة

« ممغنطة » إن صح التعبير ، فتدور من تلقاء ذاتها حول الإنسان : تتلقى منه الرسالة ، وتنفّذ له الأوامر . وهي تظل خاضعةً لقوانين فيزيائية ، كما يكون له عليها سلطان آلي ، ولكنها إلى جانب ذلك ، يكون قد سرى فيها الطابع الإنساني ، أعني أنها حُمّلت قوة قادرة على أن تساهم في تحقيق أهداف الإنسان . ومن هذا الاستعداد استفاد الإنسان حتى يشمل بتأثيره ما لا تسمح به قوانين الفيزياء وحدها . ونستطيع أن نتحقق من هذا في غير مشقة إذا نحن نظرنا في أساليب السحر ، وفي مفاهيم المادة التي يتصورون على أساسها ، بصورة غامضة ، أن السحر ناجع . وكثيراً ما وصف الباحثون هذه الأساليب ، وزعموا أنها تطبيقات لمبادىء ، كمبدأ « الشبيه يؤثر في الشبيه » و« الجزء يقوم مقام الكل » . ونحن لا ننكر أن هذا الوصف يصلح لتصنيف عمليات السحرية . ولكنه لا يعني أبداً أن هذه العمليات مشتقة من تلك المبادىء . ولو أن العقل البدائي تصور المبادىء أول ما تصور ، لكان سرعان ما فضحت له التجربة خطأه . ولكنه في الواقع إنما يعبر بتصور عما توحي به الغريزة . ونقول بتعبير أوضح إن هناك منطقاً للجسم ، هو امتداد الرغبة ، يقوم بوظيفته من قبل أن يصوغ له العقل صورة فكرية .

أنظر مثلاً إلى هذا البدائي الذي يريد أن يقتل عدوه . إن عدوه بعيد ، من المستحيل عليه أن يبلغه . ولكن لا ضير . إن صاحبنا غضبان ؛ وها هو ذا يقوم بحركة الانقضاض على الغائب . إنه يثب إلى أمام ، ويمضي في عمله إلى الغاية . يضغط بأصابعه الضحية التي يعتقد أنه قابض عليها أو يريد القبض عليها . إنه يخنقها . وقد يعلم مع ذلك أن النتيجة ليست تامة . إلا أنه يعمل ما يخصه ، وعلى الأشياء بعد ذلك أن تتكفل القيام بما تبقى . وهذه الأشياء لن تقوم بالعمل آلياً . إنها لن تخضع لضرورة فيزيائية كالتي تخضع لها حين يضرب صاحبنا الأرض ، ويحرك ذراعيه وساقيه ، فترد المادة على

أفعاله بردود أفعال خاصة. ينبغي للمادة أن تجمع إلى ضرورة الرد على الأفعال بصورة آلية، ملكة تحقيق الرغبات والانصياع للأوامر. ولا يكون هذا مستحيلاً إذا كانت الطبيعة تحسب حساب الإنسان من تلقاء ذاتها. فيكفي أن يفترض أن هذه المطاوعة التي تشاهد في بعض الحوادث موجودة في أشياء، حتى تُحمّل هذه الأشياء طاعة وقدرة، وتتمتع بقوة تذعن لرغبات الإنسان، ويستطيع الإنسان أن يستولي عليها. وما كلمات «المانا» و«الفاكندا» إلا التعبير عن هذه القوة، وعما يحوطها من جلال معاً. وليس لها معنى واحد، إذا شئتم الدقة، ولكنها جميعاً تقابل هذه الفكرة الغامضة نفسها. إنها تعبر عما يجعل الأشياء تخضع لأعمال السحر. أما هذه الأعمال نفسها، فقد حددنا لك طبيعتها. إنها تباشر الفعل الذي لا يستطيع الإنسان أن ينهيه. إنها تقوم بالحركة التي لا تحصّل النتيجة المرجوة ما لم يعرف الإنسان كيف ينال رضى الأشياء.

فالسحر إذن فطري في الإنسان، ما دام هو إظهار رغبة امتلأ بها القلب. ولئن حسبه بعضهم اصطناعياً، وظنوا أن مرده إلى تداعيات أفكار سطحية فلأنهم نظروا إليه في العمليات التي وجدت خاصة لتعفي الساحر من أن يضع فيه روحه، ولتجعله يحصل على النتيجة نفسها من غير عناء. إن الممثل الذي يدرس دوره، يصطنع الانفعال الذي عليه أن يعبر عنه، ويراعي الحركات والأصوات التي تصدر عن هذا الانفعال. حتى إذا فرغ من تمرينه، ووقف إلى الجمهور يمثل له الدور، أجرى تلك الحركات، ولفظ تلك الأصوات من غير أن يضطر إلى اصطناع الانفعال ذاته. والأمر على هذا النحو في السحر. إن القوانين التي ردوه إليها لا تقول لنا شيئاً عن الوثبة الطبيعية التي صدر عنها. وما هي إلا صيغة الأساليب التي فرضها الكسل على السحر الأصلي، فأخذ هذا يقلد نفسه تقليداً.

قالوا إن السحر يبدأ بهذا القانون «الشبيه ينتج الشبيه»، ولكني لا

أفهم كيف تبدأ الإنسانية بأن تضع قانوناً مجرداً تحكمياً كهذا! غير أني أفهم أن يكون الإنسان، بعد أن أجرى الحركة بالغريزة، فانقض على عدوه الغائب، وبعد أن أقنع ذاته بأن غضبه، المنقذف في الهواء محمولاً على مادة مطاوعة، سيُتم الفعل الذي بدأه هو، أفهم أن يكون الإنسان قد رغب بعد ذلك في أن يحصل على هذه النتيجة نفسها من غير أن يتخذ الموقف نفسه، بل يكرر العملية، فاتر النفس، هادىء البال. فيقوم بالفعل الذي بعث عليه الغضب، حين ظن أنه يضغط بأصابعه العدو ليخنقه، يقوم به على رسم مصنوع، على تمثال ما عليه إلا أن يمس حواشيه، ويضغط أطرافه. حتى أنه ليس من الضروري أن يكون هذا التمثال شبيهاً بالعدو، لأن وظيفته الوحيدة هي أن يجعل الفعل بشبه نفسه. وهذا، فيما نرى، هو الأصل النفسي لمبدأ تكون صيغته هي التالية «الشبيه ينوب مناب الشبيه» أو قل بتعبير أوضح «السكوني الذي يمثل الحركي يمكن أن يقوم مقام هذا الحركي». في هذا الشكل الأخير الذي يذكر بأصله، لا يكون هذا المبدأ قابلاً للامتداد إلى غير حد. على حين أنه في الشكل الأول يحمل على الظن أن في وسعنا أن نؤثر في موضوع بعيد بوساطة موضوع حاضر له بذاك شبه، مهما يكن هذا الشبه ضئيلاً. حتى أنه لا حاجة به لأن يُستخرج ويصاغ في مبدأ. ويكفي أن يكون متضمناً في عملية تكاد أن تكون غريزية حتى يتيح لهذا السحر الطبيعي أن يتكاثر إلى غير نهاية.

وترتد طقوس السحر إلى قوانين أخرى أيضاً، كقولنا: «يمكن أن نؤثر في كائن أو في شيء بالتأثير فيما مسهما»، «الجزء يقوم مقام الكل»، إلخ. إلا أن الأصل النفسي يبقى هو هو، وهو أن نكرر في هدوء، لاقتناعنا بأن ذلك مجدٍ، الفعل الذي أوهم أنه مُجْدٍ حين حُقّق في لحظة من حماسة. في أيام القحط يطلبون إلى الساحر أن ينزل لهم المطر. فإذا وضع الساحر في ذلك روحه كله، ارتفع إلى السحاب بالخيال، وخال أنه يشقه فيسكبه قطرات.

ولكنه يجد أن الأيسر عليه أن يفترض نفسه عائداً إلى الأرض، فيكتفي بأن يصب شيئاً من ماء: وهذا الجزيء الصغير من الحادث، ينتج الحادث كله، إذا كان الجهد الذي يجب أن يقذفه من الأرض إلى السماء يمكن أن يتم، وإذا كانت المادة الوسيطة محملة بعض الشيء - كما يمكن أن تكون مشحونة بكهربائية موجبة أو سالبة - استعداداً نصف فيزيائي، ونصف روحي، يخدم الإنسان أو يعاكسه. ومن هنا نرى أن ثمة سحراً طبيعياً بسيطاً جداً، يرتد إلى عدد ضئيل من الطقوس. والتفكير في هذه الطقوس بل ربما التعبير عنها في ألفاظ هو الذي أدى إلى تكاثرها في شتى الاتجاهات، وإلى أن تشحن بكثير من الأوهام، لأن القانون يزيد دوماً على الواقع الذي يعبر عنه.

وإذن فالسحر يرتد، فيما نرى، إلى عنصرين: الرغبة في التأثير في أي شيء، حتى فيما لا يمكن بلوغه، وفكرة أن الأشياء مشحونة، أو يمكن أن تشحن بما ندعوه سيَّالاً إنسانياً. وإلى تلك الرغبة يجب أن نعود في المقابلة بين السحر العلم، إلى هذه الفكرة يجب أن نرجع حتى نربط السحر بالدين.

أما أن يكون قد اتفق للسحر أن أفاد العلم فهذا ممكن: فنحن لا نتصرف في المادة، إلا ونفيد منها شيئاً، كما أننا لا نستخدم ملاحظة أو نلاحظها إلا إذا كان لنا مقدماً شيء من الميل إلى البحث العلمي. ولكن الساحر إذ يفعل ذلك لا يظل ساحراً، بل إنه يولي السحر عندئذٍ ظهره. وإنّما كان من السهل علينا أن نعرّف العلم لأنه سار دوماً في اتجاه واحد: فهو يقيس ويحسب ويتنبأ ويعمل.

إنه يفترض أولاً أن العالم خاضع لقوانين رياضية ثم يمضي يتحقق من ذلك. أي أن كل تقدم يحققه العلم هو ازدياد في معرفة الآلية الكونية، ومن ثم في استخدامها. وهذا التقدم يتم بجهد العقل الذي وجد ليوجه فعلنا في

الأشياء ، فكان لزاماً أن يُجعل موافقاً في تركيبه لصورة الكون الرياضية. ورغم أنه ليس علينا أن نؤثر إلا في الأشياء التي تحيط بنا ، وتلك كانت وظيفة العقل التي خلق لها منذ البدء ، فإنه ، لوجود آلية الكون في كل جزء من أجزاء الكون ، كان لا بد أن يولد الإنسان مزوداً بعقل قادر بالإمكان على شمول العالم المادي كله. والتعقل هنا شبيه بالإبصار : فالعين أيضاً لم تخلق إلا لترينا الأشياء التي نستطيع أن نؤثر فيها. ولكن الطبيعة لم تستطع أن تحصل على الدرجة المنشودة من البصر إلا بآلة تفوق نتيجتُها موضوعَها (فنحن نرى النجوم مثلاً من غير أن يكون لنا تأثير فيها). وكذلك وهبت لنا ، عدا القدرة على فهم المادة التي نتصرف فيها ، معرفة إمكانية بالباقي ، وقدرة ، لا تقل عن المعرفة إمكانية ، على استخدامه. حقاً إن البون شاسع بين الممكن والواقع. إن كل تقدم فعلي ، سواء في مضمار المعرفة أو مضمار العمل ، قد اقتضى جهداً دائباً من شخص متفوق أو أشخاص متفوقين. وكان هذا في كل مرة خلقاً ، وهو خلق أمكنتْنا منه الطبيعة حين وهبت لنا عقلاً تفوق صورتُه مادتَه ، ولكنه يذهب إلى أبعد مما أرادت له الطبيعة. إن بنيان الإنسان يدلنا على أنه خُلق لحياة أكثر تواضعاً. والدليل على ذلك مقاومته الغريزية للتجديد. فإن جمود الإنسانية ما زلزلته يوماً غيرُ دفعة العبقرية. وكان العلم على ذلك يقتضي جهدين : جهدُ فئة من الناس تبدع الجديد ، وجهدَ الآخرين يقبلونه ، ويتلاءمون معه. والمجتمع لا يُسمى متحضراً إلا حين يلاحظ فيه هذا الابتكار وهذا القبول. بل إن الشرط الثاني لأعسر توفراً من الشرط الأول. ولعل الذي يعوز غير المتحضرين ليس هو الرجل المتفوق (ولِمَ لا يكون للطبيعة مثل هذه الفلتات دوماً وفي كل مكان) ، بل الفرصة التي تتاح لهذا الرجل يظهر فيها تفوقه ، أعني استعدادَ الناس لأن يسيروا في إثره. والمجتمع الذي سار في طريق الحضارة ، قد يكفيه الأمل في تحسن رفاهه كيما يتغلب على الجمود. أما للدخول في هذا

الطريق ، ولكي ينطلق الانطلاقة الأولى ، فإنه يحتاج إلى أكثر من هذا . حتى لقد يحتاج لأن يكون مهدداً بالفناء ، كأن يظهر عند أعدائه سلاح جديد يهدد . ولعل المجتمعات التي ظلت « بدائية » بعض الشيء هي المجتمعات التي لم يكن لها جيران ، أو قل ، بوجه عام ، المجتمعات التي كانت حياتها سهلة يسيرة ، فلم يكن عليها أن تبذل جهوداً مبتكرة ، ثم لم تستطع أن تتقدم ، ولو أرادت ذلك ، لأن الأوان قد فات ، وسممتها ثمرات الكسل . وهذه السموم إنّما هي طقوس السحر ، أو على الأقل ما زاد منها واشتط . فالسحر نقيض العلم ، ووجوده معقول ما دام جمهور المجتمع لا يعمل على تكاثره . فهو يطامن من قلق العقل الذي تفوق صورته مادته ، ويحس بجهله ، ويدرك الخطر منه ، ويقدر أن وراء هذه الدائرة الضيقة التي يضمن فيها نتيجة عمله ، ويتنبأ بالمستقبل مباشرة ، منطقةً واسعة لا تنبؤ فيها ، فتكاد تنحل عزيمته ويتوقف عن العمل ، فإذا بالسحر يتدخل ، نتيجةً مباشرة للدفعه الحيوية . ويأخذ السحر بالتقلص كلما اتسعت دائرة العلم ، ووسع الإنسان بجهده نطاق معرفته . أما ما قبل ذلك ، وكان السحر يبدو ناجحاً (لأن إخفاق عملية سحرية يمكن أن يُعزى إلى نجاح عملية أخرى معاكسة) ، فإن السحر كان يقوم بالوظيفة الروحية التي يقوم بها العلم . وهذا هو كل ما يشترك به مع العلم الذي بينه وبينه ما بين الرغبة والإرادة . فهو إذن لم يمهد السبيل للعالم ، كما زعم بعضهم ، بل كان العائق الأكبر الذي كان على العالم أن يصارعه . والإنسان المتحضر هو الذي استطاع علمه الناشيء المنطوي عليه عمله اليومي أن يتغلب على السحر الذي يملأ النطاق الآخر . أما غير المتحضر فهو ذلك الذي استهان بالجهد ، فترك السحر يتسرب إلى منطقة العلم الناشيء ، ويجثم فوقها ، ويغشيها ، ويحجبها عنا ، حتى حسبنا أن العقلية الأولى بعيدة عن كل علم حق . وبعد أن يتمكن من مقامه ، تراه يتفنن في لبس ألوف الأزياء . وهو في هذا الميدان أخصب من العلم ، لأن مبتكراته

خاضعة للهوى ، ولا تكلف عناء ، فينبغي ألا نزعم إذن أن قد كان عصر ساد فيه السحر ثم أعقبه عصر ساد فيه العلم. بل يجب أن نقول إن العلم والسحر طبيعيان كليهما ، وإنهما وجدا معاً دوماً ، سوى أن علمنا أوسع من علم أسلافنا الأقدمين بما لا حد له. إلا أن هؤلاء الأسلاف كانوا أقل تعاطياً من بدائـي اليوم. ونحن في الصميم لا نزال ما كانوا ، والميل إلى السحر مـا زال موجوداً فينا إلى الآن ، وإنّما كبته العلم. فما أن يذهل انتباهنا عن العلم لحظة ، حتي يُغير على المجتمع المتحضر ، كما تنتهز الرغبة المكبوتةُ في اليقظة ، الإغفاءة الناعمة ، فتتحقق في الحلم.

وتبقى علينا الآن مسألة العلاقات بين السحر والدين . غير أن كل شيء يتوقف في الواقع على معنى هذه الكلمة الثانية. إن الفيلسوف يدرس في معظم الأحيان شيئاً سبق أن سماه الرأي العام باسم. وهذا الشيء قد لا يراه الرأي العام إلا استشفافاً ، أو قد يراه رؤية مشوهة ، وقد يلقيه بين غيره على غير هدى ، وكان ينبغي له أن يعزله ، بل قد لا يكون مقتطعاً من الواقع إلا تيسيراً للتخاطب ، فما هو بشيء موجود فعلاً ، قابلٍ لأن يدرس دراسة مستقلة. ومن هنا كانت الفلسفة دون الرياضيّات ، ودون علوم الطبيعية . فهي تتناول الواقع وقد فككته اللغة ، وقد يكون هذا التفكيك ناتجاً عن حاجة اجتماعية ، وغالباً ما تنسى أنت هذا الأصل فيكون شأنك شأن الجغرافي الذي أراد أن يحدد المناطق المختلفة للكرة الأرضية ، ويبين العلاقات فيا بينها ، فرجع إلى الحدود المرسومة في الكتب. وقد تفادينا هذا الخطر في الدراسة التي شرعنا بها حين انتقلنا فوراً من كلمة « الدين » ومن كل ما تشتمل عليه نتيجةَ تفكيك الأشياء تفكيكاً لعله صناعي ، إلى وظيفة فكرية يمكن ملاحظتها مباشرة ، ولم نُعنِ بتوزيع الواقع على تصورات تقابل كلمات. ثم حللنا عمل هذه الوظيفة. ووجدنا المعاني المختلفة التي تُعطي لكلمة دين ، واحداً بعد واحد. فإذا تابعنا الآن هذه الدراسة ، وجدنا

المعاني الأخرى ، ولعلنا سنضيف إليها واحداً أو اثنين. وإذن فاللفظة في هذه المرة تعني واقعاً حقيقياً ، واقعاً قد يضفو قليلاً ، إلى أعلى وإلى أسفل ، على المعنى المألوف للكلمة. ولكننا سوف ندركه حينذاك في ذاته ، في بنيته ومبدئه ، شأننا حين نربط بوظيفة فيزيولوجية ، كالهضم مثلاً ، عدداً كبيراً من الحوادث المشاهدة في مناطق مختلفة من الكائن الحي ، ونكتشف بهذا حوادث جديدة. فإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية قلنا إن السحر جزء من الدين. ونعني بالدين هنا الديانات البدائية من غير شك. وهي التي عُنينا بها حتى الآن. والسحر ، كهذا الدين بوجه عام ، إنّما يمثل اتقاء الطبيعة بعضَ الأخطار التي يستهدف لها الكائن العاقل. وفي وسعنا الآن أن نتبع طريقة أخرى ، فنبدأ بمختلف المعاني المفهومة عادة من كلمة « دين » فنقابلها بعضها ببعض ، ونستخلص منها معنى وسطاً : وسنكون حينذاك حللنا مسألة لغوية لا مشكلة فلسفية. ولكن لا بأس علينا من ذلك إذا كنا نشعر بما نفعل ، فما نحسب (وهذا هو وهم الفلاسفة الدائم) ، لمجرد اتفاقنا على المعنى الاصطلاحي للكلمة ، أننا أدركنا جوهر الأمر. فلنرتب إذن المعاني المختلفة لهذه الكلمة في سُلّم ، كما تُرتب ألوان الطيف أو نغمات الموسيقى : نجدْ في المنطقة المتوسطة ، على بعد واحد من الطرفين ، عبادةَ آلهة يُتّجه إليها بالدعاء. ومن البديهي أن الدين ، إذا فهم على هذا النحو ، متعارض مع السحر. فالسحر أناني في جوهره ، والدين يُقر الغيرية في الغالب ، بل ويقتضيها. والأول يحاول قسر الطبيعة ، بينا يبتهل الثاني إلى الله ابتهالاً يرجو منه المدد. والسحر يتم في وسط نصف مادي ، ونصف روحي ، لأن الساحر على كل حال لا يَتّجه إلى شخص. أما الدين فمن ذات الله يستمد قوته الكبرى. إذا سلمتم معنا بأن العقل البدائي يرى فيما حوله ، في الحوادث والأشياء ، عناصرَ من شخصية لا شخصيات كاملة ، فإن الدين على نحو ما فهمناه ينتهي إلى أن يقوّي هذه العناصر حتى يحيلها إلى

شخصيات، بينا ينزلها السحر من مقامها، ويفترضها منحلة في هذا العالم المادي حيث يمكن أن تضبط قدرتها. فالسحر والدين يفترقان، ولو خرجا من أصل واحد. ولا مجال لاشتقاق الدين من السحر، فهما متعاصران. ومن هذا نفهم كيف أن كلاً منهما يعاود الآخر، فترى في الدين بقية من سحر، وترى في السحر خاصة شيئاً من دين. وأنتم تعلمون أن الساحر يستعين أحياناً بالأرواح، وهي كائنات ذات فرديات إلى حد ما، وإن لم تكن ذات شخصية كاملة، ولا لها منزلة الآلهة. وتعلمون أن في التعاويذ أمراً ودعاء معاً!

لقد ظل علم الأديان مدة طويلة يذهب إلى أن الاعتقاد بالأرواح هو الاعتقاد الأول الذي يفسر سائر مظاهر الدين. قالوا لما كان لكل منا روح هي جوهر ألطف من جوهر الجسد، خلع الإنسان على الطبيعة الحياة، فكان لكل شيء كائن روحي غامض يرافقه. ولما آمنت الإنسانية بهذه الأرواح، أخذت تعبدها. وهناك إذن فلسفة طبيعية هي الروحية الكونية (animisme) منها خرج الدين. ولكن الرأي اليوم يجنح إلى الأخذ بفرض آخر غير هذا، ويقول: في مرحلة سابقة على الروحية الكونية تصورت الإنسانية بقوة لا شخصية، كالمانا البولينيزية، منتشرة في كل شيء، موزعة في الأجزاء على تفاوت. ولم تصل الإنسانية إلى فكرة الأرواح إلا بعد اجتيازها هذه المرحلة. أما نحن فنقول، إن صحت تحليلاتنا، إن الإنسانية في أول أمرها لم تتصور قوة غير شخصية، ولا أرواحاً ذات فرديات، وإنما أسبغت على الأشياء والحوادث نيات، فكأن للطبيعة في كل مكان، عيوناً تنظر بها إلى الإنسان. وهذا استعداد أصلي نستطيع أن نتحقق منه حين نصطدم اصطداماً مفاجئاً يوقظ الإنسان البدائي الغافي في أعماق كل منا، فنشعر حينئذٍ بوجود «حضرة ذات تأثير». فما إن نشعر بأننا موضوع عناية حتى نحس أننا في هذا الكون شيء منظور، ولو لم تكن النية التي

تُعنى بنا طيبة دائماً. هذا ما تقوله التجربة. ونستطيع أن نقول قبلياً إنه ليس من المعقول أن تبدأ الإنسانية بتأملات نظرية، مهما يكن شأنها، وقد قلنا ونقول: الحياة قبل التفلسف. ولا بد أن الاستعدادات والمعتقدات الأولى قد نشأت عن حاجة حيوية. إن ربط الدين بمجموعة من الأفكار، ورده إلى منطق أو إلى «ما قبل المنطق» معناه أننا نعد أسلافنا الأقدمين جماعة من العقليين، حتى لكأنهم أكثر عقلية منا الآن. فإننا نرى أعظم النظريات تلتوي أمام الهوى والمصلحة، فما يكون لها شأن إلا في ساعات التأمل. فكيف والحياة كلها منوطة بالدين في القديم! الحقيقة أن الدين، وقد لازم النوع الإنساني، لا بد أن يكون من صميم بنياننا. ولقد ربطناه لك بتجربة أساسية، وهي تجربة يمكن في الواقع أن نتوجسها من قبل أن نعانيها؛ أما وقد عانيناها فنستطيع على كل حال أن نفسرها لأنفسنا أتم تفسير. يكفي من أجل ذلك أن نضع الإنسان في موضعه من سائر الكائنات الحية، وأن نضع السيكولوجيا في موضعها من البيولوجيا. لننظر في الواقع إلى حيوان غير الإنسان. إنه يحظى بكل ما يمكن أن يفيده، فهل تُرى يعتقد لذلك أن الكون قد سخر له؟ كلا ولا ريب. لأنه لا يتصور العالم تصوراً، وما به أي رغبة في التأمل. ولكن، لما كان لا يرى، أو على الأقل لا ينظر إلا إلى ما يمكن أن يروي حاجاته، ولما كانت الأشياء لا توجد في نظره إلا بنسبة ما يستعملها، فمن البديهي أن يتصرف كما لو كان كل شيء في الطبيعة قد ركب وفقاً لمصلحته، ومصلحة نوعه. هذا هو اعتقاده الذي يعيشه، وهو اعتقاد يصونه، بل إنه والجهد الذي يبذله في سبيل البقاء شيء واحد. فلنفرض الآن أن التفكير ينبجس: إن هذا الاعتقاد ليتبدد، فيحس الإنسان ويعلم أنه في خضم الكون قطرة صغيرة. ويكاد أن يشعر أنه هالك إذا لم تهبَّ الرغبة في البقاء، فتلقى في عقله، في الموضع الذي احتله هذا الإحساس وهذا العلم، صورة أخرى معاكسة، هي

صورة ارتداد الأشياء نحوه، وإقبال الحوادث عليه، فيرى أن ثمة نية، محسنة كانت أو مسيئة، تتبعه حيثما اتجه كما يعدو القمر وراءه أني سار. فإذا كانت هذه النية طيبة اتكأ عليها، واستراح إليها. أو كانت تريد به سوءاً حاول أن يتقي أذاها، وشعر على كل حال أنه شيء يحسب له حساب. لا نظرية هنالك، ولا مجال للاختيار قط. إن الاعتقاد يفرض نفسه، إذ لا فلسفة فيه، فهو من الميدان الحيويّ.

ولئن انقسم بعد ذلك وتطور في اتجاهين متباعدين، أولهما يؤدي إلى الاعتقاد بأرواح ذات فرديات، والثاني إلى فكرة جوهر غير شخصي، فما ذلك لأسباب نظرية. فالأسباب النظرية تثير الجدال، وتحتمل الشك، وتبعث على اعتقادات إن أثرت في سلوك الإنسان، فإنها لا تمتزج بكل حوادث الوجود، ولا يمكن أن تنظم الحياة كلها. والحقيقة أن الاعتقاد إذاً يستقر في الإرادة تدفعه هذه في الاتجاهات التي تراها مفتوحة أمامها، أو التي تنفتح لها في نقاط المقاومة الضعيفة إبان عملها. فإذا أحست بوجود نية ما سخرتها بكل ما تملك من وسائل، فإما أن تنظر إليها من ناحية تأثيرها المادي، حتى لتبالغ فيا فيها من مادي، وتحاول عندئذٍ أن تسيطر عليها بالقوة، وإما أن تنظر إلى الناحية الروحية فيها، فتحيلها إلى شخصية تسترضيها بالدعاء، وإذن فمن الحاجة إلى سحر ذي تأثير نشأت فكرة المانا وأمثالها، وهي إفقار للاعتقاد الأصلي، أو تجسيد له في مادة، ثم كانت الحاجة إلى الرعاية، فاشتُقت من هذا الاعتقاد نفسه، في الاتجاه المخالف، الأرواح والآلهة. فلا غير الشخصي تطور نحو الشخصي، ولا افتُرض في أول الأمر وجود شخصيات صرف. بل كان ثمة شيء وسيط، وجد ليمسك بالإرادة، لا لينير العقل، ومنه انبثقت، بالتفرع إلى أعلى وإلى أسفل، القوى التي عليها يقوم السحر، والآلهة التي إليها ترفع الدعوات.

فأما النقطة الأولى، فقد تحدثنا عنها؛ وأما التوسع في الثانية فأمر طويل. إن الصعود التدريجي من الدين نحو آلهة تتضح شخصياتها، وتتحدد صلاتها، أو تندمج في إله واحد، هو أحد التقدمين الكبيرين اللذين حققتهما الإنسانية في طريق الحضارة. ولقد بلغ هذا الصعود غايته يوم التفت الفكر الديني من الخارج إلى الداخل، من السكوني إلى الحركي، في انقلاب شبيه بالانقلاب الذي أحدثه العقل المحض يومَ انتقل من المقادير المنتهية إلى حساب التفاضل. وكان هذا التبدل حاسماً من غير شك. فأصبح من الممكن بعد ذلك حدوث تبدلات في الفرد كتلك التي أدت إلى الأنواع المتعاقبة في العالم العضوي، وأصبح التقدم خلقاً لصفات جديدة لا مجرد اتساع، وأصبح الإنسان يتم حركة الحياة، ولا يقتصر على الانتفاع بها، حيث وقفت. وسوف نتحدث عن هذا الدين الداخلي في الفصل التالي. وسوف نرى أنه يصون الإنسان بحركة يبثها فيه إذ يرده إلى الوثبة الخالقة، لا بتصورات خيالية يتكىء عليها نشاطه، وهو ساكن. ولكننا سنرى أيضاً أن الدين الحركي في حاجة إلى الدين السكوني حتى يعبر عن ذاته ويذيع. ونفهم عندئذٍ لِمَ يحتل الدين السكوني المكان الأول في تاريخ الأديان، ونعود فنقول إنه ليس علينا أن نتتبعه في مظاهره المتنوعة الشتى، بل يكفي أن نشير إلى المظاهر الأساسية منها ونبين تسلسلها.

فلنسر إذن من هذه الفكرة، وهي أن ثمة نيات في الأشياء، فنصل حالاً إلى تصور الأرواح. وهذه هي الكائنات الغامضة التي تعمر مثلاً الينابيع والعيون والأنهار. وكل روح منها مشدودة إلى المكان الذي تتجلى فيه. وهي بهذا تتميز عن الألوهية، بالمعنى الأصلي، التي تتوزع، من غير أن تتجزأ، مواضع مختلفة من المكان وتدير كل ما ينتسب إلى نوع واحد. فهذه سيكون لها اسم، وسيكون لها صورتها الخاصة بها، وشخصيتها المتميزة. على حين أن تلك الألوف من أرواح الغابات أو الينابيع نسخ متعددة

لنموذج واحد ، حتى ليمكنها أن تردد مع هوراس : نحن رقم واحد يتكرر . على أننا بعد الانتقال إلى هذه الشخصيات الكبرى التي هي الآلهة ، سوف نتصور الأرواح على صورة الآلهة ، وتغدو الأرواح آلهةً دنيا ، فنظن أنها كانت كذلك دوماً . على أنها لم تصبح كذلك إلا بتأثير نظرة ورائية . ولا شك أن استحالة روح النبع ، عند اليونان ، إلهةً للمياه ، واستحالة روح الغاب إلهة للغابات ، قد استغرق زمناً طويلاً ، فروح النبع لم تكن في أول الأمر غير النبع ذاته ، من حيث هو منعم على الإنسان ، بل إنه ، بتعبير أوضح ، هذا الفعل المنعم نفسه ، من حيث هو دائم . ومن الخطأ هنا أن نعتبر تصور الفعل واستمراره فكرة مجردة ، أي مستخلصة من الأشياء بجهد عقلي . إنه من معطيات الحواس المباشرة . إن فلسفتنا ولغتنا تفترض الجوهر في أول الأمر ، ثم تلبس هذا الجوهر صفات ، وعند ذاك تخرج منه الأفعال كأنما تفيض عنه فيضاً . ولكننا نعود فنكرر القول : إن الفعل قد يظهر أولاً ، ويكتفي بذاته ، ولا سيما حين يَعنى الإنسان عناية خاصة . فصب الماء للشرب مثلاً فعل يمكن نسبته إلى مكان معين ثم إلى شخص معين . ولكن له وجوده المستقل . وإذا استمر هذا الفعل إلى غير نهاية ، فإن هذا الاستمرار نفسه ليجعل منه روحاً تشيع في النبع الذي يسقى ، على حين ينفصل النبع عن الوظيفة التي يقوم بها ، ويستحيل بالتدريج إلى شيء . ونفوس الأموات تلحق بالأرواح ، وهي إذا انفصلت عن جسدها لم تفقد شخصيتها تماماً . فإذا اختلطت بهذه الأرواح أسبغت عليها ألوانها بالضرورة ، وهيأتها بهذه الألوان لأن تغدو أشخاصاً . وهكذا تسير الأرواح نحو اكتمال الشخصية بطرق تتلاقى ، وإن اختلفت . ولكنها في صورتها الأولى تفي بحاجة طبيعية ؛ فلا عجب أن نجدها في كافة الديانات القديمة . وقد حدثناك عن الوظيفة التي قامت بها عند اليونان : وبعد أن كانت ديانتهم الأولى ، هذا إذا صح أن نحكم اعتماداً على الحضارة الميسينية ، أصبحت

ديانة الشعب وحده. وكان هذا هو الأساس في الديانة الرومانية، حتى بعد ذلك المجال الكبير الذي احتلته الآلهة المستمدة من يونان ومن غيرها. فإلّه المنزل Lar Familiaris الذي كان روح البيت احتفظ بكل ما له من شأن، فالالهة التي سميت Hestia أو Vesta سواء عند اليونان أو عند الرومان لم تكن في أول الأمر إلا شعلة البيت، في وظيفتها، أي في نيتها المنعمة. وإذا تركنا العصر القديم المدرسي، وانتقلنا إلى الهند أو الصين أو اليابان وجدنا الاعتقاد بالأرواح موجوداً في دياناتها جميعاً. ولا يزال هذا الاعتقاد، فيا يقولون، الجوهر الأساسي في ديانة الصين (إلى جانب عبادة الأجداد، القريبة منه). فما دمنا نراه في كل الأديان، فمن السهل علينا أن نقتنع أنه هو الأصل، أو هو على الأقل غير بعيد عن الأصول، وبه يمر الفكر الإنساني قبل أن يصل إلى عبادة الآلهة.

على أن هذا الفكر قد يتوقف عند مرحلة وسيطة وتلك هي عبادة الحيوان المنتشرة في إنسانية الأمس انتشاراً واسعاً، حتى عدها بعضهم طبيعية أكثر من عبادة الآلهة ذات الصورة الإنسانية. وما زلنا نراها قوية حية حتى عند الذين تصوروا الآلهة على صورة الإنسان. ففي مصر القديمة مثلاً ظلت هذه العبادة شائعة حتى النهاية. فالإلّه الذي نبت من صورة حيوانية أبى أن يتخلى عن هذه الصورة تخلياً تاماً، فتوّج جسمه الإنساني برأس حيوان. ونحن ندهش لهذا اليوم؛ لا سيما وللإنسان في نظرنا قيمة سامية. فنحن نخصه بالعقل، ونعلم أن لا تفوقَ إلا ونبلغه بالعقل، ولا نقصَ إلا ويستطيع العقل أن يسده. بيْد أن الأمر لم يكن كذلك من قبل أن يثبت العقل كفاءته، أي حين كانت ابتكاراته نادرة، فما تظهر قدرته اللانهائية على الابتكار، وحين كانت الأسلحة والأدوات التي يزود بها الإنسان لا تصمد لأسلحة الحيوان، وأدواته الطبيعية. بل إن التفكير نفسه، وهو سر قوته، كان يبدو له عنصر ضعف، لأنه منبع التردد؛ على حين أن الحيوان

إذ يستسلم لغريزته، يستجيب استجابة مباشرة موثوقة. حتى أن عجز الحيوان عن الكلام كان يُحاط بهالة من الأسرار: فصمته ترفُّع، وتوفير لوقته أن يضيع معنا في حديث. هذا كله يفسر لنا لمَ لم تنفر الإنسانية من عبادة الحيوان. فترى لمَ قصدت إليها؟ إنمّا عُبد الحيوان لخاصة مميزة فيه. فقد كان الثور في مصر القديمة يمثل قوة الطعان، وكانت اللبوة رمز التهديم، وكان النسر، لعنايته بصغاره، شعارَ الأمومة. وما كنا نستطيع أن نفهم كيف أصبح الحيوان موضوع عبادة، لو أن الإنسان بدأ بالاعتقاد بالأرواح. ولكنه لم يتجه في أول الأمر إلى موجودات بل إلى أعمال محسنة أو مسيئة، من حيث هي دائمة؛ ومن الطبيعي، بعد أن سيطر على الأفعال، أن يتجه إلى امتلاك مزايا وصفات: وهذه الصفات كانت تتجلى نقية في الحيوان، البسيط الفعالية، المندفع في الظاهر كتلةً واحدة في اتجاه واحد. فعبادة الحيوان لم تكن هي الدين البدائي، وإنما كان الإنسان بعد الخروج من الدين البدائي مخيراً بين عبادة الأرواح وعبادة الحيوان.

ويضاف إلى أن طبيعة الحيوان تتركز في صفة واحدة، أن فرديته ونوعه يبدوان شيئاً واحداً. إن معرفة إنسان ما تكون في تمييزه من غيره من الناس. أما معرفة حيوان ما فهي، عادة، معرفة النوع الذي ينتسب إليه هذا الحيوان: فهذا ما يعنينا في الحالين. وينتج عن ذلك أن إدراكنا في الحال الأولى يشمل الملامح الفردية، بينما هو في الحال الثانية لا يعنى بها. والحيوان، ولو بدا مشخصاً، فإنه يبدو في جوهره صفةً ونوعاً. فأما المظهر الأول من هذين المظهرين فهو يفسر، كما رأينا، عبادة الحيوان إلى حد بعيد. وأما الثاني فهو يفسر لنا، فيما أعتقد، هذه الظاهرة الخاصة التي تدعى بالتوتمية، إلى حد ما. ولن ندرس التوتمية هنا، ولكن لا غنى لنا مع ذلك عن أن نقول كلمة فيها. إذا فرضنا أن التوتمية ليست عبادة الحيوان، فهي تتضمن على الأقل أن الإنسان يعامل نوعاً حيوانياً، أو نباتياً أيضاً،

أو جسماً جامداً في بعض الأحيان ، في شيء من الإجلال ليس عن الدين ببعيد. فلننظر في حالة من هذه الحالات ، هي أكثر شيوعاً ، أعني حالة الحيوان. إن حيواناً ما ، هو الجرذ أو الكانجور ومثلّا ، يُتّخذ « توتما » ، أي حامياً لقبيلة برمتها. وأشد ما يلفت النظر هنا هو أن أعضاء القبيلة يصرحون أنهم وتوتمهم شيء واحد ، فـ « هم » جرذ أو « هم » كانجورو. ولكن ترى ما الذي يعنونه في الواقع ، من هذا الذي يقولون؟ أما أن ننتهي فوراً إلى القول بوجود منطق خاص بالبدائي متحلل من مبدأ التناقض ، ففي هذا تسرع كبير. إن لكلمة « هو » معاني شتى يصعب علينا ، نحن المتحضرين أنفسنا ، أن نحددها. فكيف نفهم المعنى الذي يقصده البدائي من كلمة واحدة يستعملها في حالات مختلفة ، وإن أرفقها بالتفسير؟ إن هذا التفسير لا يكون واضحاً أي وضوح إلا إذا كان الرجل فيلسوفاً ، ولا بد لنا حينئذٍ من أن نعرف دقائق لغته حتى نفهمه. ألا فكروا فيما عسى أن يكون رأيه هو فينا ، وفي ملكة الملاحظة وملكة التفسير لدينا ، إذا سمع فيلسوفَنا الأخلاقي الأكبر يقول: الإنسان « هو » قصبة مفكرة! ثم هل رأيتموه يتحدث إلى توتمه؟ هل يعامله معاملته لإنسان؟ نعود فنكرر ما قلناه: لكي تعرف ما يجري في فكر البدائي ، بل وفي فكر متحضر أيضاً ، فانتبه إلى ما يعمل ، قدرَ انتباهك إلى ما يقول ، على الأقل. ولكن إذا كان البدائي لا يرى أنه وتوتمه شيء واحد فهل يتخذه شعاراً له لا أكثر؟ في القول بهذا مبالغة في الاتجاه المضاد: فلئن لم تكن التوتمية أساس التنظيم السياسي عند البدائيين ، كما يريد لها « دوركهيم » ، فإنها تحتل في حياتهم مكاناً كبيراً ، فلا يجوز أن نعدها مجرد وسيلة لتسمية القبيلة. ولا بد أن الحقيقة تقع في الوسط بين هذين الحلين المتطرفين. ولأقدم لكم ، على سبيل الفرض ، التأويل الذي يمكن أن تؤدي إليه مبادئنا التي وضعناها. أما أن يقال عن قبيلة إنها هذا الحيوان أو ذاك ، فهذا وحده لا يدل على

شيء. ولكن إذا قيل إنه من الضروري لقبيلتين من عشيرة واحدة أن تكونا حيوانين مختلفين، فهذا هو الذي يفيدنا في تفسير المسألة. لنفرض في الواقع، أنه يراد الإشارة إلى أن هاتين القبيلتين نوعان اثنان بالمعنى البيولوجي للكلمة، فما عسى أن تكون الوسيلة إلى ذلك لدى أناس لم تتشبع لغتهم بعد بالعلم والفلسفة؟ إن الملامح الفردية لحيوان ما لا تلفت الانتباه، والحيوان كما قلنا، يدرَك على أنه نوع. وهكذا فللإشارة إلى كون القبيلتين نوعين مختلفين، خُلع على إحداهما اسم حيوان وخُلع على الأخرى اسم حيوان آخر. إن كلًّا من هذين الاسمين، ليس بمفرده إلا تسمية؛ أما إذا نظر إليهما مجتمعين، كانا بمثابة تقرير. فهما يقرران في الواقع أن القبيلتين مختلفتان دماً. فترى لماذا يقرران ذلك؟ إذا كانت التوتمية منتشرة كما يقولون في مواضع مختلفة من الأرض، في مجتمعات لم تتصل بعضها ببعض، فلا بد أنها تفي بحاجة تحتاج إليها هذه المجتمعات كافة؛ أي لا بد أنها تفي بحاجة حيوية. ونحن نعلم، في الواقع، أن القبائل التي تنقسم إليها العشيرة تتبع في الغالب نظام الزواج من الأباعد: أي أن الزواج يتم بين أفراد من قبائل مختلفة، لا في داخل قبيلة واحدة منها. حتى لقد ظن خلال مدة طويلة أن هذا قانون عام، وأن التوتمية تتضمن دوماً نظام الزواج من الأباعد. ولنفرض أن هذا ما كان في أول الأمر وإنما زال في كثير من الحالات أثناء التطور. وعندئذٍ ندرك تمام الإدراك ما ترمي إليه الطبيعة من منع أفراد القبيلة الواحدة من الزواج فيما بينهم دوماً. فإنها إذا لم تفعل انتهى الأمر في هذا المجتمع المغلق إلى أن يتزاوج الأقارب، فما يلبث الجنس أن يضوى. فثمة إذن غريزة غشتها عادات مختلفة، منذ أصبحت لا لزوم لها، تحمل العشيرة على أن تتوزع قبائل مختلفة يكون التزاوج في داخل كل منها حراماً. وفي وسع هذه الغريزة أن تصل إلى أهدافها بجعل أعضاء القبيلة يشعرون أنهم أقرباء فيما بينهم، غرباء عن أعضاء القبائل

الأخرى كل الغرابة. وهذا الشعور بالقرابة والحياة المشتركة يضعف التجاذب الجنسي بين الرجال والنساء، كما يلاحظ ذلك لدينا نحن[1].

ولكي تقتنع قبيلتان مختلفتان بأنهما مختلفتان دماً، قالتا إنهما لا تنتسبان إلى نوع واحد. فإذا ادعتا إذن أنهما نوعان حيوانيان، فليس المقصود هنا هو الحيوانية بل هذه الثنائية، أو هذا ما كان في أول الأمر على الأقل[2]. على أننا نعترف أننا هنا في مضمار الاحتمال فحسب، إن لم نكن في مضمار الممكن الصرف. وإنما أردنا أن نجرب على هذه المسألة التي هي مثار خلاف شديد المنهج الذي نراه أضمن المناهج، وهو أن نفترض وجود ضرورة بيولوجية، ثم نبحث في الكائن الحي عن الحاجة التي تقابلها. فإذا كانت هذه الحاجة لا تخلق غريزة حقيقية فاعلة، كانت تثير، بوساطة ما يمكن أن ندعوه غريزة إمكانية أو كامنة، تصوراً خيالياً يملي السلوك، كما كانت تمليه الغريزة. ولعل أساس التوتمية تصور من هذا النوع.

ولنقفل الآن هذا الاستطراد، وكنا نتحدث قبله عن الأرواح. إننا نعتقد أنه لا بد لنا كيما ننفذ إلى جوهر الدين، ونفهم تاريخ الإنسانية، أن ننتقل بعد هذا من الدين السكوني الخارجي الذي كان موضوع حديثنا حتى الآن، إلى ذلك الدين الحركي الداخلي الذي سنتحدث عنه في الفصل التالي. فأما الأول فقد وجد لاتقاء الأخطار التي قد يعرّض لها العقل، فهو تحت - عقلي. وهو إلى ذلك طبيعي، لأن النوع الإنساني مرحلة من مراحل

---

(١) راجع في هذا الصدد: ويستر مارك، تاريخ الزواج البشري، لندن ١٩٠١، ص: ٢٩ وما يليها.

(٢) إن الفكرة القائلة بأن العشيرة من سلالة الحيوان التوتم - وهي فكرة يلح عليها مسيو ڤان جنب في كتابه الهام عن الوضع الحالي للمسألة التوتمية (باريس، ١٩٢٠) قد التأمت التئاماً موفقاً بهذا التصور الذي نشير إليه.

التطور الحيويّ. وعنده توقفت في لحظة معينة، الحركة إلى أمام، فظهر الإنسان جملة واحدة: ظهر عقله، وظهرت الأخطار التي يمكن أن يعرضه لها هذا العقل، وظهرت الوظيفة الخرافية التي تتقي هذه الأخطار، وظهر السحر، وظهرت الروحية الكونية البدائية، كل ذلك ظهر دفعة واحدة. وكله يفي بحاجات الفرد والمجتمع الطبيعية. وهي حاجات يسيرة. وفيما بعد، انتشل الإنسان نفسه من الدوران في مكانه بجهد كان يمكن أن لا يتم، فعاد فتسلل إلى تيار التطور يمد فيه، فكان ذلك هو الدين الحركي، وهو وإن اقترن بضرب رفيع من العقلية، فإنه مستقل عن العقلية. والشكل الأول كان دون العقل، وقد عرفنا لم كان كذلك. أما الثاني، فلأسباب سنأتي على ذكرها، كان فوق العقل. وسوف يتضح فهمنا لهذين الشكلين حين نقابلهما أحدهما بالآخر. وهذان الدينان الأقصيان هما وحدهما الأساسيّان النقيان. أما الأشكال التي تتوسطهما، والتي ظهرت في الحضارات القديمة، فإنما تؤدي بفلسفة الدين إلى الضلال إذا هي أوهمت أن الانتقال من الأول إلى الثاني قد تم بتكامل تدريجي. وهو ضلال منتظر من غير شك، مرده إلى أن الدين السكوني قد بقيت منه أجزاء في الدين الحركي. على أن هذه الأشكال المتوسطة قد احتلت من تاريخ الإنسانية المعروف مكاناً كبيراً، فيحسن أن نقف عندها متمهلين. وفي رأيي أن ليس فيها أي جدة، ولا أي شيء يضاهي ما في الدين الحركي، ولا أرى فيها إلا أشكالاً لهذا الغرض المزدوج: السحر، والروحية الكونية. حتى لقد ظل الاعتقاد بالأرواح الأساس في الديانة الشعبية؛ وإنما صدر بعد ذلك عن الملكة الخرافية التي أبدعته، طائفة من الأساطير ترعرعت من حولها آداب وفنون ومؤسسات، وكل ما هو أساسي في الحضارة القديمة. فإذا تحدثنا عن الأساطير الآن وجب ألا تغيب عن بالنا نقطة مسيرها، وما نلمحه وراءها استشفافاً.

إن الانتقال من الأرواح إلى الآلهة يكاد لا يشعر به. ومع ذلك فالفرق

بينهما واضح . فالإله شخص ، له مزاياه ، وله نقائصه ، وله خلقه ، وله اسم يسمى به ، وله مع غيره من الآلهة صلات محدودة . وهو يقوم بوظائف هامة ، يقوم بها وحده . على حين أن هناك ألوفاً من الأرواح ، موزعة على وجه البلد الواحد ، وكلها تقوم بمهمة واحدة . وهي مسماة باسم مشترك . وقد لا يدل هذا الاسم في بعض الأحوال على شيء مفرد . فكلمات (Manes) و (pénates) مثلاً ، ومعناها أرواح الأجداد وآلهة المنزل ، كلمات لاتينية لا تستعمل إلا في صيغة الجمع . فإذا كان التصور الديني الأصلي ، هو تصور « حضرة ذات تـأثـير » ، أي تصور فعـل لا تصور كـائن أو شيء ، فـإن الاعتقاد بالأرواح قريب من الأصول . أما الآلهة فلم تظهر إلا بعد ذلك ، حين سمت الجوهرية الخالصة البسيطة التي للأرواح ، في واحد من بينها ، فصارت إلى شخصية . وهذه الآلهة تنضاف إلى الأرواح ، ولا تحل محلها . فإن عبادة الأرواح تبقى ، كما قلنا ، الأساس في الديانة الشعبية ، ولو أن النفر المستنير من الأمة يؤثر الاعتقاد بالآلهة . ويمكن القول بأن السير نحو تعدد الآلهة سير إلى الحضارة .

ومن العبث أن نحاول إيجاد إيقاع أو قانون لهذا السير . فمن طائفة من الأرواح ينبجس إله محلي ، يكون في أول أمره متواضعاً ، ثم ما يزال ينمو بنمو المدنية حتى يصبح في النهاية إله الأمة بأسرها . وكان من الممكن أن يتم التطور على نحو آخر . وقلما ينتهي إلى حال نهائية . ومهما يبلغ الإله من ارتفاع ، فإن ألوهيته لا تقتضي أنه لن يتغير ، بل نرى ، على عكس هذا ، أن كبريات الآلهات في الديانات القديمة تبدلت أكثر من غيرها ، فاغتنت بصفات جديدة ، بابتلاعها آلهات أخرى ، تنمي بها جوهرها . وهكذا نرى أن (رع) إليه شمس عند المصريين ، وكان في أول الأمر المعبود الأول ، اجتلب إليه آلهة أخرى ، فتمثلها أو التصق بها ، واتحد بـ (أمون) إله طيبة العظيم ، فكان منهما (أمون – رع) . وعلى هذا النحو أيضاً أخذ (ميروداخ)

إلّه بابل صفات (بعل) إلّه نينوى العظيم. وعلى هذا النحو أيضاً انصهر عدد كبير من آلهة الآشور في (عشتروت) الإلهة القادرة. ثم انظر إلى (زوس) إلّه اليونان الأكبر، ما كان أغنى تطوره! لقد كان في أول الأمر الإلّه الذي يعبد في قمم الجبال، ويتحكم في الغيوم، ويتصرف في الأمطار والصواعق، ثم ما لبث أن أضاف إلى وظيفته الجوية هذه، إن صح التعبير، صفات اجتماعية ما فتئت تزداد وتتعقد، حتى غدا (زوس) الإلّه الذي يسيطر على كافة الجماعات، من الأسرة حتى الدولة. وأضاف إلى اسمه نعوتاً مختلفة يشير بها إلى مختلف اتجاهات نشاطه. فكان هو (كسينيوس) في شهوده الإيمان، وكان هو (هيكسيزيوس) في حمايته المتوسلين. وكان هو (جينيتليوس) في اللجوء إليه في أمور الزواج، الخ.

والتطور يكون عامة بطيئاً وطبيعياً. إلا أنه قد يكون أيضاً سريعاً واصطناعياً، فيتم على مرأى من العبدة أنفسهم. فآلهة الأولمب يرجع عهدها إلى قصائد هوميروس، التي إن لم تكن خلقتها خلقاً، فهي على كل حال قد أسبغت عليها صورتها وصفاتها التي نعرفها عنها، ونظمتها، وجمعتها حول (زوس)، سالكة في هذه المرة طريق التبسيط لا طريق التعقيد. ثم قبلها اليونانيون، رغم معرفتهم بظروفها ونشأتها. بل ولا حاجة لعبقرية الشعراء: فإن أمراً يصدره أمير كان يكفي لأن يوجد الآلهة أو يزيلها. ولا نريد أن نبحث في تفاصيل هذا التدخل. بل حسبنا أن نذكر أهمه، وهو تدخل فرعون الذي أخذ اسم (إخناتون): فقد أزال آلهة مصر وأبقى على واحد منها، واستطاع أن يجعل الناس يرتضون هذا النوع من التوحيد حتى آخر حياته. والفراعنة كانوا يساهمون هم أنفسهم في الألوهية فكانوا منذ أقدم الأزمان يسمون أنفسهم أبناء (رع). فظلت هذه السنة المصرية، وهي تأليه الحكام، حتى عهد البطالسة، وليس هذا مقتصراً على مصر، فنحن نجده أيضاً في سوريا في عهد السلوقيين، ونجده في الصين واليابان حيث يتمتع الملك

بجلال الألوهية أثناء حياته، ثم يغدو إلهاً بعد موته. ونجده أيضاً في روما حيث ألّه مجلس الشيوخ يوليوس قيصر، ثم عُدّ أوجوست، وكلود، وفيسباسيان، وتيتوس ونرفا، وكافة الأباطرة، آلهةً كلهم. نعم إن عبادة الحاكم ليست على درجة واحدة من القوة في كل مكان. فشتان مثلاً بين ألوهية إمبراطور روماني وبين ألوهية فرعون من الفراعنة. فألوهية هذا قريبة جداً من ألوهية الرئيس في المجتمعات البدائية، ولعلها قائمة على فكرة سيال خاص أو قوة سحرية يحظى بها الحاكم. بينا ألوهية الأول منحت إلى (قيصر) مجاملة، ثم استعملها (أوجوست) أداة للملك instrumentum regni . ومع ذلك فإن الريب الذي كان يمازج عبادة الأباطرة ظل في روما قاصراً على المثقفين، ولم يمتد إلى الشعب، ولا بلغ الريف حتماً. ومعنى هذا أن آلهة الأقدمين كان يمكن أن تنشأ وتموت أو تتبدل وفق مشيئة أفراد وظروف، وأن إيمان ذلك الوثني كان إيماناً سمحاً متساهلاً.

ولهذا السبب، أي لأن الصدفة والهوى والظروف كان لها نصيب كبير في نشوء الآلهة، كان من الصعب أن تصنف تصنيفاً دقيقاً. وكل ما يمكن فعله في هذا المضمار هو تمييز بعض خطوط كبرى اتجه فيها العبث الأسطوري، مع العلم أنه لم يتبع إحداها دوماً. ولما كان الإنسان قد اتخذ الآلهة ليستفيد منها. فمن الطبيعي أن يقلدها وظائف، حتى أن فكرة الوظيفة كانت هي السائدة في كثير من الأحوال. وهذا ما جرى في روما. حتى لقد قيل إن اختصاص الآلهة هو الصفة المميزة للديانة الرومانية. فكان (المشترى) للغرس، وكان (فلور) لإزهار الشجر، وكان (پومون) لإنضاج الأثمار. وكانت تسند إلى (جانوس) حراسة الباب، وإلى (ڤيستا) حراسة الموقد. وبدلاً من أن تسند إلى إله واحد وظائف عديدة قريب بعضها من بعض، كانت تؤثر أن تفترض آلهة متميزة، وإنما تسميها باسم واحد تضيف إليه نعوتاً مختلفة. فكان هنالك: ڤينوس واهبة الحياة، وڤينوس واهبة

السعادة وفينوس واهبة الذرية ، و (جوبيتر) نفسه كان البرق Fulgur والمشرّع Stator والظافر Victor والمحسن الأكبر Optimus Maximus. وكانت هذه الآلهة مستقلة بعضها عن بعض إلى حد ما ، ومرصوفة بين جوبيتر الذي يبعث الغيث أو الصحو ، وبين جوبيتر الذي يحمي الدولة في السلم وفي الحرب.

وهذا الاتجاه نفسه نراه في كل مكان ، على تفاوت في الدرجات. فمنذ زرع الإنسان الأرض كان له آلهة تعنى بالحصاد ، وتوزع الحرارة ، وتنظم الفصول. وهذه الوظائف الزراعية تميز عدداً من أقدم الآلهة ، بينا نراها تغفل حين يغدو الإله ، بالتطور ، شخصية معقدة ، ذات تاريخ طويل. وهكذا نرى (أوزيريس) ، وهو أغنى آلهة الهيكل المصري ، كان في أول أمره إله النبات. وهذه هي الوظيفة التي كانت منوطةً (بآدونيس) اليونان في أول الأمر ، وهي أيضاً وظيفة الإلهة (نيزابا) في بابل التي كانت إلهة الحبوب من قبل أن تصبح إلهة العلم. ونرى في الصف الأول من آلهة الهند (إيندرا) و (آجنى) ، الأول للمطر والريح يخصبان الأرض ، والثاني للنار وحماية المنزل. وهنا نجد تعدد الوظائف مصحوباً باختلاف في الصفات. فإيندرا يمتاز بقوته ، وآجنى يمتاز بحكمته. وأسمى الوظائف هي وظيفة (ڤارونا) الذي يسيطر على النظام العام. ونجد في ديانة (شنتو) في اليابان ، إلهة للأرض ، وأخرى للفصول ، وآلهة تسهر على الجبال والأشجار ، الخ. والإلهة البارزة الواضحة الشخصية من بين هذا النوع من الآلهة هي (ديمتر) اليونان ، وكانت إلهة الأرض والمحاصيل ، وتُعنى ، إلى هذا ، بالأموات تهيىء لهم المنازل ، وتتحكم في الحياة العائلية والحياة الاجتماعية ، ويكون اسمها حينئذٍ (تِسْموفوروس). ذلك هو أبرز الاتجاهات التي يسير فيها العبث الأسطوري.

وهذا الميل الذي يُسند إلى هذه الآلهة وظائف ، يسند إليها أيضاً سلطة

حـاكمـة لهـا شكـل الإقطـاع . فـترى الآلهـة يقتسمون الكون . فشعراء (الفيـداس) مثلًا يروون أن منـاطـق نفوذهم هي السماء والأرض ومـا بينهما . ومن آراء بابل في الكون أن السماء هي مملكة (آنو) والأرض مملكة (بعل) ، وفي أعماق البحر يقيم هنالك (إيا) . واليونان يقسمون العالم بين (زوس) إلَه السماء والأرض ، وبين (پوزيدون) إلَه البحار ، و (هادس) إلَه الجحيم . وفي رأيهم أن هذه المناطق قد حددتها الطبيعة نفسها . وللنجوم كذلك مثل هذه الحدود الواضحة ، فشكلها ، وحركاتها التي تبدو صادرة عنها ، تجعل منها فرديات خاصة ، فمنها من يوزع الحياة في هذه الدنيا ، وأخرى ، وإن لم تكن لها هذه القدرة ، فطبيعتها من طبيعة الأولى على كل حال ، فللكواكب إذن من الصفات كل ما ينبغي أن يتوافر في آلهة . وقد أخذ الاعتقاد بألوهية الكواكب شكلة المنظم في أرض آشور . إلا أن عبادة الشمس تكاد تكون شائعة في كل مكان ، وكذلك عبادة السماء : ترى ذلك في ديانة (شنتو) في اليابان حيث تُجعل إلهة الشمس حاكماً ، ومن تحتها إلَه القمر وإلَه الكواكب . وتراه في الديانة المصرية حيث يعد القمر والسماء إلهين إلى جانب الشمس التي تسيطر عليهما معاً . وتراه في البراهمية حيث يتحلى (مِترا) [وهو نفسه (مِترا) الإيراني ، إلَه الشمس] بصفات هي صفات إلَه للشمس أو إلَه للنور . وتراه في الديانة الصينية القديمة حيث الشمس إلَه شخصي . وتراه أخيراً عند اليونان أنفسهم ، الذين كان (هليوس) من أقدم آلهتهم . وقد كانت السماء عند الشعوب الهندية الجرمنية عامة موضع عبادة خاصة . فقد عبدها الهنود واليونان والرومان والطوطونيون على السواء ، وكان لها عندهم أسماء مختلفة ، فهي تارة (ديوس) وتارة (زوس) وأخرى (جوپيتر) أو (زيو) . إلا أنه لم يكن ملك الآلهة إلا في اليونان وروما كما هو عند مغول الصين . وهنا نرى كيف أن الآلهة القديمة التي تأخذ على عاتقها في أول الأمر القيام بمهام مادية صرفة ، تكتسب صفات روحية كلما تقدمت

بها السن. ففي بابل الجنوبية مثلًا ترى أن الشمس التي تطل على كل شيء تغدو حامية الحق والعدالة، وتنال لقب « القاضي ». وترى (مترا) الهندي يصبح بطل الحقيقة والحق، يؤتى النصر للمحق. وترى (أوزيريس) المصري الذي اختلط بإله الشمس بعد أن كان إله النبات، يصبح القاضي الأكبر، يعدل بين الناس، ويرحمهم، ويحكم ملكوت الأموات.

إن هذه الآلهة مرتبطة بأشياء. ولكن منها – وهذه في الغالب هي الأولى نفسها، منظوراً إليها من ناحية أخرى – من يعرَّف بصلاته بأشخاص أو جماعات. ولا يمكن أن نعد الجني أو الشيطان الخاص بفرد ما إلهاً! إن الشيطان الروماني كان يسمى numen أي إرادة إلهية لا إلهاً. فلم تكن له صورة، ولا كان له اسم. ويمكن أن يُرد إلى تلك « الحضرة ذات التأثير » التي رأينا أنها العنصر البدائي الأساسي في الألوهية: فإله المنزل (Lar familiaris) الذي كان يسهر على الأسرة، لم تكن له شخصية. ولكن كلما ازداد شأن الجماعة أصبح لها حق في إله حقيقي. ففي مصر مثلًا كان لكل مدينة من المدن القديمة إله يحميها. وكانت هذه الآلهة تميز بعضها عن بعض بنسبها إلى جماعة من الجماعات. فكان يقال في تسميتها إله (أدفو) وإله (نخب). على أن الآلهة كانت في معظم الأحيان تسبق الجماعة، ثم تأتي هذه فتصطنعها لنفسها، وهذا ما كان، في مصر نفسها، من شأن (أمون – رع) إله طيبة، وهذا ما كان في بابل أيضاً، فكان القمر إلهاً بمدينة (أور)، وكانت السيارة ڤينوس إلهة لمدينة (أوروك). وهذا ما كان في اليونان نفسها حيث كانت (ديمتر) تشعر أنها في (إيلوزيس) في وطنها خاصة، وكذلك (أثينا) في الأكروبول و (أرتميس) في أركاديا. وكان الحماة والمحميون في الغالب شركاء في الحظ، فكانت آلهة المدينة تتسع باتساع المدينة، وكانت الحرب بين المدن نزاعاً بين آلهة متحاربة. وفي وسعها كذلك أن تتصالح، وذلك بأن تدخل آلهة الشعب المغلوب في هيكل الشعب

الغالب. على أن الحقيقة أن المدينة أو المملكة من جهة، وآلهتها الأوصياء عليها من جهة أخرى، كانتا تؤلفان شركة غامضة تقلبت صفاتها وتغيرت تغيراً لا حد له.

ومع هذا فنحن إنما نحدد آلهة الأسطورة ونصنفها على هذا النحو طلباً للسهولة. والواقع أنها لم تخضع في نشوئها ولا في تطورها لأي قانون. وإنما أرخت الإنسانية العنان للغريزة الخرافية ففعلت هذه ما شاء لها هواها. نعم إن هذه الغريزة لا توغل بعيداً حين تترك وشأنها، ولكنها تتقدم إلى غير نهاية إذا حلا للإنسان أن يُعملها. ومن ثم كان الفرق بعيداً بين أساطير الأمم المختلفة. خذ مثلاً على ذلك الأساطير القديمة. إن الأساطير الرومانية فقيرة، بينا أساطير اليونان غنية فائضة. فآلهة روما القديمة لا تتعدى الوظائف التي قُلّدتها، بل تجمد عليها، ولا يكاد يكون لها جسم، أعني بصورة يمكن تخيلها، فكأنها ليست بآلهة. أما في اليونان فترى، على عكس هذا، أن لكل إلّه صورته، وطباعه، وتاريخه. وهو يروح ويجيء، ويتعدى أعمال وظيفته. وله مغامرات تروى. فتراهم يصفون لك تدخله في شؤوننا. إن هذا الإلّه خاضع لهوى الفنان والشاعر. ولولا أن له قدرةً تعلو على قدرة الإنسان، فيستطيع أن يوقف انتظام القوانين الطبيعية في بعض الأحوال لأمكن أن يقال عنه إنه شخصية روائية لا أكثر. والخلاصة أن الوظيفة الخرافية لدى أولئك قد توقفت عند حد، بينا مضت عند هؤلاء في عملها لا يثنيها عنه شيء. ولكنها هي هي في الحالين، وتستطيع عند الاقتضاء أن تستأنف العمل بعد توقف. وهذا ما كان من دخول الأدب اليوناني. والأفكار اليونانية عامة إلى روما. فوحّد الرومانيون بعض آلهتهم ببعض آلهة الهيللاد، وأسبغوا عليها بذلك شخصية أبرز، ونقلوها إلى الحركة بعد سكون.

ولقد قلنا عن الوظيفة الخرافية إننا نسيء تعريفها إذا عددناها وجهاً

من وجوه الخيال. فمعنى هذه الكلمة الأخيرة معنى سلبي لا إيجابي. فنحن نسمي تصورات خيالية التصورات العيانية التي ليست إدراكات ولا ذكريات. فلما كانت هذه التصورات لا تمثل موضوعاً حاضراً، ولا شيئاً ماضياً، نظر إليها الرأي العام نظرة واحدة، وأطلقت عليها اللغة الدارجة اسماً واحداً. أما عالم النفس فما ينبغي له أن يضعها في زمرة واحدة، ولا أن يربطها بوظيفة واحدة. وإذن فلندع الخيال جانباً، فما هو إلا لفظة، ولننظر في هذه الوظيفة الفكرية الخاصة المحدودة التي تقوم بخلق شخصيات نروي لأنفسنا تاريخها. إن هذه الوظيفة قوية خاصة لدى مؤلفي الروايات والدرامات. حتى لتجد بينهم من مسّته أبطاله مسًّا حقيقياً، فما يستطيع منها خلاصاً؛ وهي التي تقوده، لا هو الذي يقودها، حتى ليشق عليه أن يتحرر منها ولو بعد فراغه من تأليف الرواية. وليس من الضروري أن يكون هؤلاء أحسن الروائيين إنتاجاً. إلا أنهم يضعون إصبعنا، أكثر من غيرهم، على هذه الملكة الخاصة للتوهم الإرادي، عند بعضنا على الأقل. والحق أن هذه الملكة موجودة لدى جميع الناس، إلى حد ما. وهي حية جداً عند الأطفال، فترى منهم من يتصل بشخصيته الخرافية اتصالاً دائماً، فيعين لك اسمها، ويحدثك عن تأثيرها في كل ما يقع له أثناء النهار. وتظهر وظيفة هذه الملكة أيضاً لدى أولئك الذين لا يخلقون هم أنفسهم كائنات خرافية، بل يعنون ببعض الأوهام عنايتهم بوقائع. وهل أدعى إلى الدهشة من أن ترى النظّارة في مسرح يبكون؟ قد يقال: ولكن المسرحية إنما يمثلها أشخاص، وإن على المسرح أناساً من لحم ودم! - حسناً! ولكن ألا تأسرنا الرواية التي نقرؤها مثل هذا الأسر؟ ألا نشارك الشخصيات التي تروى لنا قصتهم مثل هذه المشاركة؟ كيف لم ينتبه علماء النفس لما في ملكة كهذه من سر؟ وقد يقال إن جميع ملكاتنا سرية، بمعنى أننا لا نعرف الآلية الداخلية لواحدة منها. ولكن إذا لم يكن الأمر أمر تفسير آلي، فلنا أن نطلب تفسيراً

سيكولوجياً. والتفسير في السيكولوجيا هو ما هو في البيولوجيا. أي أن وجود وظيفة من الوظائف يُفسَّر بكيف ولماذا هي ضرورية للحياة؟ نعم، ليس من الضروري للحياة أن يكون هناك روائيون، ومؤلفو درامات، فالملكة الخرافية، بصورة عامة، لا تفي بحاجة حيوية. ولكن إذا فرضنا أنها في نقطة ما، ولأمر ما، كانت ضرورية لوجود الأفراد والمجتمعات، سهل علينا أن نتصور أن تُستعمل بعد ذلك في مجرد العبث. والواقع أننا ننتقل بسهولة من الرواية الشائعة اليوم، إلى القصص القديمة بعض القدم، إلى الخرافات، إلى « الفولكلور »؛ ومن « الفولكلور » إلى الأساطير، وهذه وإن تكن غير الأولى، فإنها تكونت على النحو نفسه. والأساطير بدورها إنما هي توضيح ناحية الشخصية في الآلهة بالقصص. وهذا الابتكار الأخير ما هو إلا امتداد لابتكار سابق له، وأبسط منه، هو ابتكار « القوى نصف الشخصية » أو « الحضرة ذات التأثير » التي هي، فيما نعتقد، أصل الدين. وهنا نصل إلى ما بينّا أنه مطلب أساسي من مطالب الحياة، هو الذي فجَّر الملكة الخرافية. وهكذا نرى أن الملكة الخرافية تنتج من شروط الوجود للنوع الإنساني.

ولا نحب أن نعود إلى ما سبق أن عرضناه في إطناب. ولكن فلنذكر أن ما يبدو للتحليل، من ميدان الحياة، معقداً تعقداً لا نهاية له، يراه الحدس فعلًا بسيطاً، كان يمكن أن لا يتم ولكنه، إذا تم، يكون قد اجتاز جميع الحواجز دفعة واحدة. إن هذه الحواجز التي يبعث كل منها الآخر، تؤلف تعدداً لا نهاية له. وإبادتها واحداً بعد واحد هو الشيء الذي نراه بالتحليل. إلا أن تفسير كل إبادة بالتي سبقتها طريقة فاسدة. ويجب أن تفسر هذه الإبادات جميعها بعملية واحدة، هي الفعل نفسه، في بساطته. وعلى هذا الأساس نرى أن حركة السهم غير المنقسمة تتغلب مرة واحدة على ألوف الحواجز التي يحسب الإدراك، مؤيداً ببرهان زينون، أنها نقاط

ساكنة متعاقبة تؤلف المقطوعة. ونرى أن فعل البصر، هذا الفعل غير المنقسم، يتغلب، بمجرد الإبصار، على ألوف الحواجز. وهذه الحواجز هي ما يراه علمنا وإدراكنا في تعدد الخلايا التي تتألف منها العين، وفي تعقد جهاز البصر، وفي الآليات الأولية للعملية. وعلى هذا فمتى افترضتم وجود النوع الإنساني، أي الوثبة الفجائية التي بها وصلت الحياة في تطورها إلى الإنسان الفردي والاجتماعي، افترضتم حالاً العقلَ الصانع، وافترضتم بالتالي جهداً يذهب بوثبته إلى أبعد من صنع الآلات الذي خلق له، ويوجد بذلك خطراً. فلئن وجد النوع الإنساني فإن الفعل نفسه الذي أوجد الإنسان وأوجد معه العقلَ الصانع، والجهدَ المستمر للعقل، والخطرَ الذي يخلقه هذا الاستمرار، قد أوجد الملكة الخرافية. فملكة الخرافة إذن لم تردها الطبيعة. ولكنها مع ذلك تفسر تفسيراً طبيعياً. وإذا ضممناها، في الواقع، إلى سائر الوظائف النفسية الأخرى وجدنا أن هذا المجموع يعبر في تعدده، عن الفعل غير المنقسم الذي وثبت به الحياة من الدرجة التي كانت وقفت عندها، إلى الإنسان.

ولكن لماذا كانت ملكة الخرافة هذه تفرض مخترعاتها بصورة خاصة حين تعمل في ميدان الدين. نعم، إنها هنا في ميدانها الذي وجدت من أجله؛ فقد وجدت لتخلق الأرواح، ولتخلق الآلهة.. ولكن ما دامت تستمر في عمل التوهم هذا خارج هذا الميدان، على النحو نفسه، فلماذا لا تنال هنالك نفس الثقة، ونفس الإيمان؟ لعل لذلك سببين:

أولهما أن ثقة الفرد تقويها، في ميدان الدين، ثقة الآخرين؛ وقد رأيت كيف أن تأثر المشاهد بما يوحيه المؤلف في مسرح يزيد فيه انتباه الحفل واهتمامه. فإذا كان الأمر كذلك في مجتمع صغير تضمه قاعة، ولا يدوم إلا بدوام التمثيل، فما بالك إذا كان الاعتقاد الفردي يؤيده شعب بكامله، ويستند إلى الماضي والحاضر معاً؟ ما بالك إذا كان الله يغنيه الشعراء،

وتحتويه الهياكل، ويصوره الفن، قبل تكوّن العلم التجريبي، لا شيء أضمن للحقيقة من الإجماع. بل إن الحقيقة هي في معظم الأحيان هذا الإجماع نفسه. وهذا سبب من أسباب عدم التسامح. فالذي لا يدين بالعقيدة العامة، يعوقها بإنكارها إياها عن أن تكون حقيقة تامة، ولا تسترد هذه الحقيقة تمامها إلا بأن يعترف الرجل بضلاله، أو يزول.

ونحن لا نريد أن نقول إن العقيدة الدينية لم تكن عقيدة فردية، حتى في الديانات غير الموحّدة. فقد كان لكل روماني شيطان مرتبط بشخصه. إلا أنه ما كان ليعتقد بشيطانه هذا الاعتقاد القوي لولا أن كان لكل روماني آخر شيطانه أيضاً، ولولا أن إيمانه، وهو من هذه الناحية شخصي، كان يضمنه إيمان الجماعة. ولا نريد أن نقول إن الدين كان في جوهره اجتماعياً لا فردياً. فلئن رأينا أن أول أغراض الوظيفة الخرافية التي فطر عليها الفرد هو تقوية المجتمع، فإننا نعلم أنها خلقت أيضاً لصيانة الفرد ذاته، وفي هذا كذلك فائدة للمجتمع. والحقيقة أن المجتمع والفرد يتضمن كل منهما الآخر. فالأفراد باجتماعهم يؤلفون المجتمع، والمجتمع يحدد جانباً من الأفراد بصورته التي رسمها في كل منهم. وإذن فكل من المجتمع والفرد يحدد الآخر، بضرب من الدور. والدائرة التي أرادتها الطبيعة قد اخترقها الإنسان يوم استطاع أن يرتد إلى الوثبة المبدعة، فيدفع الطبيعة الإنسانية إلى أمام، بدلاً من أن يدعها تدور في مكانها. وإلى ذلك اليوم يرجع عهد دين فردي بجوهره، وإن غدا بهذا أكثر اجتماعية، وسنعود إلى هذه النقطة في حينها. وحسبنا أن نقول الآن إن الضمانة التي يهبها المجتمع للعقيدة الفردية، في مضمار الدين، هي التي تجعل مخترعات الوظيفة الخرافية غير متعادلة.

وثمة شيء آخر يجب أن نحسب حسابه. فقد رأينا كيف كان الأقدمون يشهدون على مرأى منهم نشوء هذا الإلّه أو ذلك، غير مبالين، ثم يؤمنون به

إيمانهم بسائر الآلهة. وهذا الأمر يكون غير مقبول. لو أن وجود آلهتهم كان يبدو لهم من نوع وجود الأشياء التي يرونها ويلمسونها. والحقيقة أن وجودها، إن كان يبدو لهم واقعاً، فهو واقع مرهون بالإرادة الإنسانية.

إن آلهة الحضارة الوثنية تختلف عن الكائنات التي سبقتها من أرواح السكاندينياف، وجن اليهود، والأرواح عامة، والتي لم يتخلص منها الإيمان الشعبي. فإن هذه الكائنات كانت نتيجة مباشرة تقريباً للوظيفة الخرافية، الطبيعية فينا. فكانوا يأخذون بها بصورة طبيعية كما كانت تنشأ بصورة طبيعية. وهي محصورة في نطاق الحاجة التي عملت على وجودها. أما الأساطير، وهي امتداد للعمل الأول، فإنها تجتاز نطاق هذه الحاجة من كل الجهات. وتكون المسافة التي تدعها بينها وبين هذه الحاجة خاضعة لهوى الإنسان إلى حد كبير، حتى أن في الاعتقاد بها شيئاً من هذا الهوى. نعم، إن الوظيفة هي هي، وإنها تنال في مجموع مخترعاتها الثقة نفسها. أما إذا نظرنا إلى كل مخترع من مخترعاتها على انفراد، وجدنا أنه يُقبل مع الإقرار الضمني بأنه كان من الممكن أن يحل محله مخترع آخر. إن هيكل الآلهة مستقل في وجوده عن الإنسان. ولكن في وسع الإنسان أن يدخل إليه إلهاً، وبذلك ينسب إليه الوجود. إننا نستغرب اليوم مثل هذه الحالة النفسية، ومع ذلك فنحن نعانيها في داخلنا في بعض الأحلام، إذ نستطيع في لحظة معينة أن ندخل فيها حادثاً نرغب فيه، فيتحقق بإرادتنا، في مجموع وُجد من غير إرادة منا ويمكن أن نقول على هذا إن كل إله بمفرده ممكن؛ ولكن مجموع الآلهة، أو الإله بوجه عام، ضروري. وإذا أوغلنا في هذا السبيل، ومضينا بالمنطق إلى أبعد مما وصل إليه الأقدمون، قلنا إنه لم يكن هنالك شرك نهائي إلا في الاعتقاد بالأرواح. وإن الوثنية الحقيقية، على ما فيها من أساطير، تنطوي على توحيد كامن. والآلهة المتعددة آلهة ثانوية لم توجد إلا تمثيلاً لما هو إلهي بوجه عام.

ولكن الأقدمين كانوا يحلون هذه الاعتبارات في المحل الثاني . فهذه الاعتبارات لا يكون لها من شأن إلا إذا كان الدين من ميدان المعرفة أو التأمل ، فينظر إلى القصة الأسطورية كما ينظر إلى قصة تاريخية ، ويبحث في صدقها وصحتها . ولكن الحقيقة أنه لا يمكن المقارنة بين هذين الشيئين ، فهما من نوعين مختلفين . إن التاريخ معرفة ، بينا الدين عمل قبل كل شيء . وهو لا يتصل بالمعرفة ، كما رددنا ذلك ألف مرة ، إلا ضمن الحدود التي يكون فيها تصور عقلي ما ضرورياً لاتقاء الخطر الذي ينجم عن العقل . إن النظر في هذا التصور على حدة ، وانتقاده من حيث هو تصور ، يدل على أننا ننسى أنه والعملَ المرافق له وحدة لا تنفصل . وفي مثل هذا الخطأ نقع حين نتساءل كيف اتفق لعقول كبيرة أن تقبل ما في الديانات التي تدين بها من أمور صبيانية بل منافية للعقل . إن حركات السابح لتبدو بمثل هذا الحمق والسخف في نظر من ينسى أن هناك ماء ، وأن هذا الماء يحمل السابح ، وأنه ينبغي أن ننظر إلى حركات الرجل ، ومقاومة الماء ، والتيار الذي يحمل الجسم على أنها جميعاً كل لا يتجزأ .

ثم إن الدين يقوّي الإنسان وينظم سلوكه ، ولهذا كان لا بد من تمارين تكرر باستمرار كالتمارين التي تنتهي آليتها إلى أن تثبت في جسم الجندي رباطة الجأش التي سيحتاج إليها يوم الخطر . ومن ثم لم يكن ثمة دين من غير طقوس واحتفالات . فالتصور الديني إنما هو فرصة لهذه الأفعال الدينية . نعم إن هذه الأفعال تصدر عن الاعتقاد ، ولكنها سرعان ما تؤثر هي فيه فتقوّيه . إذا وُجدت الآلهة وجب أن تقدَّم لها العبادة ، ولكن إذا وُجدت العبادة فمعنى ذلك أن ثمة آلهة . وهذا التضامن بين الإله وبين ما يوجه إليه من تقديس يجعل من الحقيقة الدينية شيئاً مستقلاً ليس بينه وبين الحقيقة النظرية قياس مشترك ، ويتعلق بالإنسان إلى حد ما . والطقوس والاحتفالات إنما ترمي إلى توثيق هذا التضامن ؛ وكان في وسعنا أن نفصل

القول فيها : ولكن حسبنا أن نقول كلمة في ناحيتين منها فقط هما القربان والصلاة .

إن الصلاة في الدين الذي سندعوه حركياً لا تحفل بتعبيرها اللفظي ، فهي صعود بالنفس يمكن أن يستغنى عن الكلام . ولكنها في مراتبها الدنيا لم تكن مستقلة عن التعاويذ السحرية . وكانت حينئذٍ ترمي إلى قسر إرادة الآلهة ولا سيا الأرواح ، أو إلى استرضائها على الأقل . وفي منتصف الطريق بين هذين الطرفين نجد الصلاة على نحو ما تفهم في الوثنية . نعم إن العصر القديم عرف أشكالاً من الصلاة جديرة بالإعجاب ، كانت تفصح عن توق النفس إلى التسامي ، ولكن ذلك كان يتفق استثناءً ، وكأنه بشير بعقيدة دينية أنقى . أما الوثنية في الأحوال العامة فإنها تفرض على الصلاة شكلاً مرسوماً لا تتعداه ، وكأنها ترى أن ليس معنى الكلام وحده هو الذي يهب الصلاة قيمتها بل وتتابع الألفاظ وما يصاحب ذلك من حركات . حتى أنها تزداد بتطورها تعلقاً بهذه المظاهر ، فتزداد الحاجة إلى تدخل الكاهن في إصلاح المؤمن . إن هذه العادة في الامتداد بفكرة الإله إلى كلام مفروض ، وأوضاع مرسومة تهب صورة الإله درجة عليا من الموضوعية . ولقد بينا سابقاً أن ما يكوّن حقيقة إدراك ما ، ويميزه من ذكرى أو خيال إنما هو قبل كل شيء مجموع الحركات الناشئة التي يمليها على الجسم ، وتتمّه بفعل بُدىء آلياً . ومثل هذه الحركات قد تحدث لسبب آخر ، فيرتد تحققها الفعلي نحو التصور الذي كان سبباً فيه ، فيحيله عملياً إلى شيء موضوعي .

أما القربان فهو قبل كل شيء نسيكة تُقدَّم للآلهة ابتغاء لمرضاتها أو اتقاء لسخطها . وكلما كانت الضحية أغلى قيمة كانت أحسن قبولاً ، ولعل هذا ما يفسر عادة تقديم ضحايا بشرية ، وهي عادة نجدها في معظم الديانات القديمة وربما وجدناها في كافة الديانات إذا أوغلنا في الرجوع إلى الماضي . فما من خطأ ولا شناعة إلا ويمكن أن يؤدي إليها المنطق إذا هو عمل في

مواد ليست من العقل المحض ؛ ولكن في القربان شيئاً آخر بدونه لا نستطيع أن نعرف لِمَ كانت الضحية حيواناً أو نباتاً بالضرورة ولَمَ تكاد تكن حيواناً دائماً. ونحن متفقون أولاً على أن أصل القربان مائدة يجتمع إليها الله وعبيده ويتناولون منها الطعام. ثم إن للدم على وجه الخصوص مزية خاصة، فهو، لكونه مبدأ الحياة، يهب الإله قوة تجعله أقدر على عون الإنسان، وربما ضمنت له وجوداً أثبت وأقوى (على أن هذه الفكرة الأخيرة فكرة مختبئة تكاد ألاّ يشعر بها). فالقربان هو إذن، كالصلاة، صلة بين الإنسان والإله. وهكذا كان للوثنية بأساطيرها أثر مزدوج: فهي أولاً قد سمت شيئاً فشيئاً بالقوى غير المنظورة التي تحيط بالإنسان، ثم وثقت علاقة الإنسان بهذه القوى. وقد لازمت الحضارات القديمة وحملت كل ما أنتجته وكانت مصدر إلهام للأدب والفن، كما أنها أخذت منهما أكثر مما أعطت. ومعنى هذا أن الشعور الديني في العصر القديم كان مؤلفاً من عناصر عدة تختلف باختلاف الشعوب، ولكنها جميعها قد تجمعت حول نواة بدائية. ونحن إلى هذه الحياة المركزية رجعنا، لأننا أردنا أن نستخلص من الديانات القديمة ما انطوت عليه من عناصر دينية نوعية. ومن هذه الديانات ما قد بطّن، كديانة الهند أو فارس، بفلسفة. على أن الفلسفة والدين بقيا مع ذلك متميزين. والواقع أن الفلسفة لا تظهر في معظم الأحيان إلا إرضاء للعقول المثقفة، ويبقى الدين لدى الشعب على النحو الذي وصفنا. وحتى حيث يختلطان ترى العناصر محتفظة بفرديتها، فقد يميل الدين إلى التأمل وقد لا تهمل الفلسفة العمل، ولكن الأول يبقى مع ذلك عملاً في جوهره وتبقى الثانية فكراً قبل كل شيء. وحين أصبح الدين عند الأقدمين فلسفة بالفعل وجدناه ينصح بالعزوف عن العمل، ويتخلى عما وجد له. ولكن هل يظل عندئذٍ من الدين؟ إننا نستطيع أن نهب الألفاظ المعنى الذي نشاء، على أن نبدأ بتحديدها. ولكن من الخطأ أن نفعل ذلك

حين نكون بإزاء كلمة تشير إلى جزء من الأشياء محدد بطبيعته. وكل ما ينبغي فعله حينئذٍ هو أن نحذف من « ما صدق » الكلمة هذا الشيء أو ذاك مما دخل عليها عرضاً. والأمر على هذا النحو في الدين، فقد بينا أن هذه الكلمة تطلق في العادة على تصورات متجهة إلى العمل، أوجدتها الطبيعة لفائدة معينة. وإنما أتفق استثناءً، ولأسباب يسهل إدراكها، أن يمتد استعمال هذه الكلمة إلى تصورات لها موضوع آخر. فما يجب أن يمنعنا هذا الاستعمال الاستثنائي من تعريف الدين وفقاً لما أسميناه « نية الطبيعة ».

ولقد أوضحنا مرات عدة ما يجب أن نفهمه من قولنا « نية الطبيعة ». ولقد أطنبنا في هذا الفصل في بيان الوظيفة التي أسندتها الطبيعة إلى الدين. إن السحر، وعبادة الأرواح أو الحيوانات، وعبادة الآلهة، والأساطير، وكل ضروب الأوهام، كل هذه الأمور تبدو لنا معقدة غاية التعقد إذا نحن نظرنا إلى كل منها على انفراد؛ ولكن مجموعها بسيط غاية البساطة.

إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لا يُضمن فعلُه، فيتردد ويتخبط، ثم يبني مشاريعه، وهو مؤمل في النجاح، مشفق أن يخفق. هو الكائن الوحيد الذي يشعر أنه معرّضٌ للمرض، وهو الكائن الوحيد الذي يعرف أنه ميت لا محالة. أما غيره مما في الطبيعة فيفتح ويزدهر في هدوء تام، وطمأنينة كاملة. فالنباتات والحيوانات مهما تتعرض للطوارىء فإنها تركن إلى اللحظة العابرة كأنما تركن إلى الأبد. ونحن نتنسم شيئاً من هذه الطمأنينة الصافية حين نكون في نزهة في الحقول نعود منها هادئين. والإنسان، عدا هذا، هو الكائن الوحيد، بين سائر الكائنات الحية، الذي يستطيع أن ينحرف عن الصراط الاجتماعي، وأن يستسلم لمشاغل أنانية حيث ينبغي له أن يعنى بالمصلحة العامة. بينا نجد أن المصلحة الفردية

لدى سائر الكائنات الحية متفقة ، ولا مناص ، مع المصلحة العامة أو خاضعة لها . وهذا النقص المزدوج هو فدية العقل . فالإنسان لا يعمل ملكة التفكير إلا ويتصور مستقبلاً غامضاً يثير خوفه ، ويوقظ أمله . إنه لا يستطيع أن يفكر في ما تسأله إياه الطبيعة ، إذ جعلته كائناً اجتماعياً ، من غير أن تحدثه نفسه بأن من الخير له أن يهمل الآخرين ، وأن لا يأبه إلا لذاته . وفي الحالين يتصدع النظام الطبيعي السوي . ولكن الطبيعة هي التي أرادت العقل حين وضعته في نهاية أحد مساري التطور الحيواني الكبيرين لتجعل منه صنواً للغريزة الكاملة الموجودة في نهاية المسار الآخر ، فيستحيل ألا تحتاط للأمر ، فما يكاد النظام يختل بتأثير العقل حتى يعود من تلقاء ذاته . والواقع أن الوظيفة الخرافية التي تنتسب إلى العقل ، وليست مع ذلك من العقل المحض ، تحقق هذا الغرض . فقد أوجدت الدين الذي كان موضوع حديثنا حتى الآن والذي أسميناه سكونياً ، وكان بودنا أن نسميه طبيعياً لو لم يكتسب هذا التعبير معنى آخر . فما علينا إذن إلا أن نلخص فنقول في تحديد هذا الدين ، في كلام دقيق واضح : **إنه رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة ما في اشتغال العقل مما قد يشل قوى الفرد ويحل تماسك المجتمع.**

ولنختم كلامنا بتنبيهين دفعاً لسوء التأويل . عندما نقول بأن من وظائف الدين ، كما أرادته الطبيعة ، أن يصون الحياة الاجتماعية فإننا لا نعني بذلك أن ثمة تضامناً بين الدين والأخلاق . فالتاريخ يشهد بعكس هذا . ولئن كان ارتكاب الخطيئة الدينية يسوء الإلّه دوماً ، فالإلّه لم يسوءه الخروج على الأخلاق بل ولا الإجرام دوماً ؛ حتى لقد اتفق له أن أمر بهما . نعم إن الإنسانية قد تمنت ، بوجه العموم ، أن تكون آلهتها طيبة ، وكثيراً ما نظرت إليها على أنها واهبة الفضائل . وربما كان هذا الاتفاق الذي نراه بين الأخلاق والدين في بدء تكونهما ، وكلاهما إذ ذاك بدائي ، قد خلف في أعماق النفس الإنسانية هذا المثل الأعلى الغامض ، وهو وجود أخلاق

واضحة ودين منظم يسند كل منهما الآخر. ولكن يجب ألا ننسى أن الأخلاق بعد ذلك تطورت في جانب وأن الديانات تطورت في جانب آخر، كلّا على انفراد، وأن الناس يرتضون الآلهة التي تفرضها عليهم التقاليد من غير أن يسألوها تزكية لأخلاقها، ومن دون أن يطلبوا إليها صيانة النظام الأخلاقي. ذلك أنه ينبغي لنا أن نميز بين الواجبات الاجتماعية ذات الصبغة العامة، التي بدونها لا يمكن أن تقوم حياة اجتماعية، وبين الرابطة الاجتماعية الخاصة التي تجعل أعضاء جماعة ما حريصين على بقائها. فأما الواجبات الأولى فقد خرجت شيئاً فشيئاً من تلك الكتلة الغامضة من العادات التي بينا وجودها في الأصل، وقد خرجت منها بالتنقية والتبسيط والتجريد والتعميم، حين صارت إلى أخلاق اجتماعية. وأما الذي يربط أعضاء مجتمع معين بعضهم ببعض فهو التقاليد، والحاجة، وإرادة الدفاع عن هذه الجماعة ضد جماعات أخرى، وإنزالها أسمى منزلة. وإلى الإبقاء على هذه العاطفة وإلى توثيقها يرمي من غير شك الدين الذي وجدنا أنه طبيعي. فهو مشترك بين أعضاء جماعة معينة يربطهم بعضهم ببعض ربطاً وثيقاً، بالطقوس والاحتفالات، ويميز الجماعة من الجماعات الأخرى، ويضمن نجاح العمل المشترك، ويدرأ الخطر العام. فأما أن يكون الدين في أول أمره قد حقق الوظيفتين معاً، الأخلاقية والوطنية - على تعبيرنا الحديث - فهذا ما لا شك فيه؛ إذ لا محالة أن هاتين الوظيفتين كانتا مختلطتين في مجتمعات أولية ليس فيها غير عادات. ولكننا إذا رجعنا إلى ما قلناه سهل علينا أن نفهم أن المجتمعات في نموها قد جرّت الدين في الاتجاه الثاني. ويمكن أن نقتنع بذلك سريعاً إذا عرفنا أن المجتمعات الإنسانية التي تقوم في نهاية أحد المسارين الكبيرين للتطور البيولوجي، هي نظير المجتمعات الحيوانية الكاملة الموجودة على الطرف الآخر من المسار الآخر، وأن الوظيفة الخرافية، وإن لم تكن غريزة، فإنها تقوم بدور هو نظير الدور الذي تقوم به الغريزة في المجتمعات الحيوانية.

والتنبيه الثاني، ويمكن أن نستغني عنه بعد الذي قلناه وكررناه مراراً ومراراً، يتصل بالمعنى الذي نقصده من قولنا « نية الطبيعة ». الحقيقة أننا لا نقصد هنا هذا الدين ذاته، بقدر ما نقصد النتيجة التي يُحصل عليها منه. إن هناك وثبة حيوية تنفذ إلى المادة، وتفيد منها كل ما تقدر على الإفادة منه، ثم تنقسم أثناء المسير. وفي طرف المسارين الرئيسيين للتطور، المرتسمين على هذا النحو، يوجد العقل والغريزة. ولما كان هدف العقل النجاح، شأنه في هذا شأن الغريزة، كان لا يمكن أن يوجد ما لم يُصحب بميل إلى تحاشي كل ما قد يعوقه عن أن يحقق كمال فعله. وهذا الميل يكوّن معه، ومع كل ما يفترض العقلُ وجودَه مقدماً، كتلةً غير مجزأة؛ وإنما تجزئها ملكة الإدراك والتحليل التابعة لهذا العقل ذاته. ولنذكر مرة أخرى ما قلناه بصدد العين والإبصار. هناك فعل الإبصار، وهو فعل بسيط، وهناك عدد لا نهاية له من العناصر، ومن التأثيرات المتبادلة بين العناصر، ومنها يركّب عالمُ التشريح والفيزيولوجيا ذلك العمل البسيط في حقيقته. فهذه العناصر وهذه التأثيرات هي تعبير تحليلي، أو إن شئت فقل سلبي، لكونها مقاومات توجه ضد مقاومات، عن ذلك الفعل غير المنقسم الذي قامت به الطبيعة، وهو وحده إيجابي. وهكذا فإن مشاغل الإنسان الذي قُذف به على هذه الأرض، ورغباته في إيثار نفسه على الجماعة – وهي مشاغل ورغبات من خصائص العاقل وحده – إذا أردت أن تحصيها استطعت أن تذهب في هذا الإحصاء إلى غير نهاية، وإن أشكال الأوهام، أو قل أشكال الدين السكوني، التي تقاوم هذه المقاومات، لا نهاية لعددها أيضاً. ولكن هذا التعقيد يزول إذا وضعنا الإنسان في موضعه من مجموع الطبيعة، ورأينا أن العقل عائق يعكر الصفاء الذي نلمسه في كل ما عداه، أن لا بد من التغلب على هذا العائق، وإعادة التوازن.

إذا نظرنا إلى الأمر من هذه الناحية، ناحية النشوء لا التحليل، فإن

كل ما يتضمنه العقل المنصب على الحياة من اضطراب وخلل، وكل ما تأتي به الأديان من تهدئة، يبدو شيئاً بسيطاً. فالاحتلال وخلق الخرافات يتوازنان ويتفانيان. إن إلهاً ينظر إلى الأمور من عل لَيبدو له هذا الكل غيرَ قابل للانقسام كتفتح الأزهار للربيع.

الفصل الثالث

الدِّينُ الحُركى

لنلق من ورائنا نظرة إلى الحياة، وقد تتبعنا من قبل نموّها حتى النقطة التي ظهر فيها الدين: إنها تيار من القدرة المبدعة ينصب في المادة ليخرج منها ما يستطيع إخراجه، ويتوقف في معظم النقاط. وهذه الوقفات تتجلى لنا أنواعاً حية، أي كائنات حيَّة، نفرق فيها بالنظر، وهو في جوهره تحليل وتركيب، بين طائفة من العناصر تتوافق فيما بينها، كيما تقوم بطائفة من الوظائف، ولكن عمل التنظيم هذا ليس في الواقع إلا هذه الوقفة نفسها، وهي فعل بسيط، شبيه بغرز القدم في الرمل: يحمل ألوف الذرات على أن تتوافق فيما بينها لتخرج شكلاً من الأشكال. وقد سارت هذه القدرة الحيوية في أحد الخطين شوطاً بعيداً، حتى ليظن أنها تحمل معها خير ما عندها، وأنها ماضية إلى أمام قدماً. ولكنها التوت. فالتوى معها كل شيء، فإذا ثمة كائنات تدور في دائرة واحدة إلى غير نهاية، وأعضاؤها تامة الصنع، لا مجال فيها لابتكار أدوات مستمرة التجديد، وشعورها منزلق إلى سرمنة الغريزة، بدلاً من أن ينتصب ويشتد فكراً واعياً. وهذه هي حالة الفرد في تلك المجتمعات من الحشرات التي هي محكمة التنظيم، ولكنها تامة الآلية. أما الجهد المبدع فلم يمض ظافراً إلا في الخط الثاني من التطور، الذي ينتهي إلى الإنسان. والوعي هنا يتخذ في نفاذه إلى المادة شكلَ العقل الصانع، كما لو صبَّ في قالبه؛ والابتكار الذي يحمل في ذاته التفكير يتفتح حرية.

ولكن العقل لا يكون من غير خطر. فإن جميع الأحياء، إلى ذلك الحين، قد عبَّت من كأس الحياة ما شاءت، وطعمت مذاق الرحيق الذي ألقت به الحياة على الشاطىء، ثم ابتلعت ما تبقى زيادة، من غير أن

تراه. أما العقل فكان يغوص إلى الأعماق. فالكائن العاقل لم يكن يعيش في الحاضر فحسب. فلا تفكير من غير تنبؤ، ولا تنبؤ من غير قلق، ولا قلق من غير فتور في التعلق بالحياة. ثم لا إنسانية من غير مجتمع، والمجتمع يقتضي من الفرد أن تكون له هذه الغيرية التي تصل بها الحشرة، في آليتها، إلى نكران الذات. ولا يمكن الاعتماد على التفكير لصيانة هذه الغيرية، فإن العقل ينصح بالأنانية، اللهم إلا أن يكون عقلَ فيلسوف من فلاسفة المنفعة دقيق. وإذن فهو يستدعي معدِّلاً يعدله من جهتين. على أنه مزود بهذا المعدّل مقدماً، فالطبيعة لا تركب الموجودات من قطع وأجزاء: ولعل ما يبدو متعدداً في مظهره، إنما هو بسيط في منشئه. إن الفعل الواحد غير المنقسم الذي يوجد نوعاً من الأنواع يهب لهذا النوع كل التفاصيل التي تجعله قادراً على الحياة. فوقفة الوثبة المبدعة التي تجلت في ظهور نوعنا قد أوجدت مع العقل الإنساني، وفي داخله، الوظيفة الخرافية التي تخلق الأديان. فتلك هي وظيفة الدين الذي أسميناه سكونياً أو طبيعياً، وذلك هو معناه. إن الدين هو ما يصلح، في الكائنات الموهوبة تفكيراً، وهنا يطرأ على التعلق بالحياة، وكان يمكن أن تحل المسألة حلاًّ آخر. إن الدين السكوني يربط الإنسان بالحياة، وبالتالي، يربط الفرد بالمجتمع، بأن يروي له أقاصيص كالأقاصيص التي يُهدهَد بها الأطفال. وهذه الأقاصيص ليست كغيرها من الأقاصيص، فهي، لكونها ناجمة عن الوظيفة الخرافية ضرورة لا اتفاقاً، تحاكي الواقع المدرك، حتى لتصبح أفعالاً. أما المبدعات الخيالية الأخرى، فهي وإن كان لها هذا الميل، لا تقتضي منا أن نسير معها، وقد تبقى أفكاراً لا أكثر. أما تلك فأفكار محرّكة، أوهامٌ تقبلها عقول ناقدة، تقبلها بالفعل وإن كان عليها أن ترفضها. نعم، إن المبدأ الفعال المحرك الذي تجلى توقفه في نقطة قصوى، في ظهور الإنسانية، يقتضي من كافة الأنواع أن تتعلق بالحياة؛ ولكن إذا كان هذا المبدأ كما بينا سابقاً، يوجِد

الأنواع جملة واحدة ، كشجرة تنبت في كل الاتجاهات أغصاناً تنتهي ببراعم ، فإن علة النمو كله إنّما هي مخزن في المادة لقدرة حرّة الإبداع ، هي الإنسان أو أي موجود آخر من معناه ، ولا نقول من شكله. ولقد كان يمكن أن يكون المجموع أسمى مما هو ، ولعل هذا ما كان يحصل في عوالم مادتها التي ينفذ فيها التيار أقل مقاومة وعصياناً. كما أنه من الممكن أن لا يجد التيار مجالاً للنفوذ قط. ضمن هذه الحدود الضيقة ؛ وحينذاك ما كان يظهر على الأرض هذا النوع وهذا المقدار من القدرة المبدعة التي تتمثل في في الإنسان. ولكن الحياة ، على أي حال ، شيء يرغب فيه الإنسان رغبةَ سائر الحيوانات الأخرى فيه ، بل يزيد ، لأن هذه الأنواع تخضع لها خضوعَها لشيء تم لها بعبور القدرة المبدعة ؛ بينا هي في الإنسان ظفر هذا الجهد ، مهما يكن ذلك الظفر ناقصاً أو موقتاً. فإذا كان ذلك كذلك ، فلم لا يستعيد الإنسان الاطمئنان الذي يعوزه ، أو الذي زعزعه التفكير ، فيرتد إلى الوثبة ، بأن يصعد في الاتجاه الذي منه هبطت؟ وهو لن يستطيع ذلك بالعقل ، أو بالعقل وحده على الأقل: فإن العقل يسير ، بالحري ، في اتجاه معاكس ؛ وله وظيفة خاصة ؛ وكل ما يفعله ، حين يسمو في تأملاته ، هو أن يجعلنا نتصور الممكنات ، أما الواقع فلا يمسه. ولكننا نعلم أن قد بقي حول العقل أهداب من حدس غامضة ضعيفة: فهلّا يمكن أن نثبتها ونقويها ، ونصير بها إلى عمل ، لا سيا وأنها لم تصبح رؤية محضة إلا لأن مبدأها قد ضعف ، وأصابها تجريد ، إن صح التعبير.

والنفس قادرة على هذا الجهد ، والجديرة به ، لا تتساءل هل المبدأ الذي تشعر أنها متصلة به ، هو السبب العالي لكل الأشيْاء ، أو هو رسوله على الأرض. بل يكفيها أن تحس أن كائناً أقدر منها. ينفذ فيها نفوذ النار في الحديد الذي تحميه ، من غير أن تذوب شخصيتها فيه. وعند ذلك يغدو تعلقها بالحياة هو عدم انفصالها عن هذا المبدأ ؛ إنه يغدو الفرحَ في الفرح ،

وحبٌ ما ليس إلا حباً. إنها تهب نفسها للمجتمع، ولكن هذا المجتمع سيكون الإنسانية بكاملها، تحبه في حبها لما هو مبدأ له. وهكذا يتغير شكل الاطمئنان الذي كان يجلبه الدين السكوني للإنسان: فلا خوف الآن من المستقبل، ولا انكفاء قلقاً على الذات، ولن يكون للموضوع قيمة من الناحية المادية، وسيكتسب من الناحية الروحية معنى سامياً كل السمو. وينفصل الإنسان عن كل شيء خاص، كيما يتعلق بالحياة عامة، ولكن هل نحن هنا لا نزال في ميدان الدين؟ وهل يجوز أن نستعمل اسم الدين في الحالين على حد سواء؟ أم أن هذين الأمرين يختلف أحدهما عن الآخر كل الاختلاف، بحيث ينفي أحدهما الآخر، ولا يصح أن يُسميا باسم واحد؟

إن ثمة مبررات شتى لأن نستعمل هذا الاسم في الحالين. فالصوفية أولاً - وهي ما نعنيه الآن - وإن سمت بالنفس الإنسانية إلى مستوى آخر، فإنها، كالدين السكوني، تضمن للنفس الأمن والطمأنينة، ولو على صورة أسمى. أضف إلى ذلك أن التصوف المحض عصارة نادرة توجد في معظم الأحيان مذابة في غيرها، فتنتقل إلى السائل الذي تنحل فيه لونها وشذاها. وإذا أردنا أن نراها فعَّالة، يجب أن نُبقي لها هذا السائل الذي لا تنفصل عنه عملياً، لأنها بهذه الصورة استطاعت أن تفرض نفسها على العالم. ولو نظرنا للأمر من هذه الزاوية تراءى لنا أن ثمة سلسلة من مراحل الانتقال، وأن الاختلاف في الدرجة لا أكثر، على حين أنه في الواقع اختلاف أساسي في الطبيعة. ولنعرض لكل من هاتين النقطتين بإيجاز.

حين عرفنا التصوف الحق بنسبته إلى الوثبة الحيوية قد سلمنا ضمناً أنه شيء نادر. وسوف نتحدث بعد قليل في معناه، وفي الوظيفة التي يقوم بها. ولنكتف الآن بأن نلاحظ أن موضعه، بحسب ما تقدم، يقوم في النقطة التي قد يكون التيار الروحي الساري في المادة أراد البلوغ إليها، ولكنه لم يستطع أن يبلغها: ذلك أن هذا التصوف الحق لا يحفل بالعقبات التي رُكّبت

عليها الطبيعة. ثم إننا لا نفهم تطور الحياة، فيما عدا الطرق الجانبية التي انساقت إليها قسراً، إلا إذا رأيناها تسعى إلى شيء لا يمكن بلوغه، ويبلغه المتصوف الكبير. فلو كان كل الناس، أو كثير من الناس يستطيعون أن يرقوا إلى هذه المرتبة العالية التي يعرج إليها هذا الإنسان الممتاز، لَمّا كانت الطبيعة قد توقفت عند النوع إلى الإنساني، لأن هذا الإنسان هو في الواقع فوق الإنسان. وهذا ما يقال في سائر صور العبقرية الأخرى فهي جميعاً نادرة. وإذن فلئن كان التصوف الحقيقي نادراً، فليس هذا عن عرض أو اتفاق، وإنما هو ناجم عن جوهره ذاته.

ولكن المتصوف إذا تكلم، لقي في أعماق معظم الناس صدى خفيفاً لا يدرك. فهو يكشف لنا، أو قل إذا شئنا كشف لنا عن أفق عجيب. ولكننا لا نشاء ذلك، وفي معظم الأحيان لا نستطيع أن نشاءه. فالجهد يضنينا، ومع ذلك فإن سحره ليأخذ بلبنا. وكما يتفق أن نشعر بتفاهة ما كنا نعجب به حين نشهد لفنان عبقري أثراً يسمو علينا، فيما نستطيع أن ندرك روحه، كذلك فإن الدين السكوني إذ يظهر المتصوف الحقيقي العظيم، لا يبقى كله كما كان، ويستحي أن يعلن عن نفسه. والإنسانية لا تزال إلى هذا الدين، أو إليه بالدرجة الأولى تفزع، تسأله السند الذي تحتاج إليه، وتدع للوظيفة الخرافية أن تعمل، جاهدة أن تصلح منها ما وسعها، أي أن ثقتها بالحياة تكاد تظل على نحو ما كونتها الطبيعة. ولكنها تتظاهر مخلصة أنها حاولت، واستطاعت إلى حدٍّ ما، أن تبلغ إلى هذا الاتصال بمبدأ الطبيعة نفسه، هذا الاتصال الذي يتجلى في تعلق بالحياة آخر، وثقة بها جديدة. وهي لا تستطيع أن تبلغ إلى تلك المرتبة في العلو، ولذلك تكتفي بأن ترسم الحركة، وتتخذ الوضع، وتفسح في كلامها خير المجال لعبارات لا تمتلىء لديها بكل معناها، كتلك المقاعد أعدت لشخصيات كبيرة في احتفال، فتركت خالية من الجالسين. وعلى هذا النحو تتكون ديانة خليطة تنطوي على اتجاه جديد

للديانة القديمة ، وتنطوي على توق الإلّه القديم ، سليل الوظيفة الخرافية ، إلى الاندماج في الإلّه الذي ينكشف بالفعل ، فيضيء بوجوده نفوساً ممتازة ، ويبعث فيها الحرارة . وهكذا يندس بين شيئين يختلفان اختلافاً أساسيًّا في الطبيعة ، ولا يصح أن يسميا في أول الأمر باسم واحد ، مراحلُ وفروق تبدو مختلفة في الدرجة . وإن هذا التعارض بين الشيئين ليبرز واضحاً في كثير من الحالات . أنظر إلى هذين الشعبين المتحابين مثلاً : إن كلاًّ منهما يدعي أنه مؤمن بإلّه ، وبهذا يكون الإلّه إلّهاً قومياً وثنياً . على حين أن الإلّه الذي يزعمون أنهم يتحدثون عنه هو إلّه جميع البشر على السواء . ولو رأوه جميعاً لسرعان ما كفوا عن القتال . ومع ذلك فما ينبغي أن نستغل هذا التعارض ، لنحط من قدر أديان نشأت من التصوف . ثم عممت استعمال عباراته ، من غير أن تُشيع روحه بكاملها ، في الإنسانية كافة . فرب عبارات فارغة تفجّر الروح القادرة على ملئها ، كأنها كلام من السحر . وكم من أستاذ ، بتعليمه العلم الذي أبدعه رجال عباقرة ، تعليماً آلياً ، يوقظ في نفس تلميذ له رسالة لا يحملها هو ، ويحيله من غير أن يدري ، صنواً لأولئك الرجال العظام الحالين من غير أن يُروا فيما ينقل إليه من رسالة .

على أن ثمت فرقاً بين المثالين . وإذا نظرنا إلى هذا الفرق بعين الاعتبار خف في مضمار الدين التعارض بين « السكوني » و« الحركي » ؛ وإنما ألححنا عليه رغبة منا في إظهار خصائص كل منهما إظهاراً أبين وأبرز . فمن الممكن أن يظل سواد الناس جاهلاً بالرياضيات مثلاً ، على إجلاله عبقرية ديكارت أو نيوتن . أما الذين ينحنون أمام الكلام الصوفي عن بعد ، لأنهم سمعوا في أعماقهم صداه الخافت ، فإنهم لا يظلون غير مبالين بما يدعو إليه . وإذا كانت لهم عقائدهم التي لا يريدون التخلي عنها ، وجدتهم يقنعون بتحويرها ، وبهذا يحورونها فعلاً : تبقي العناصر كما هي ، ولكنها تنجذب بما يشبه المغناطيس ، وبانجذابها هذا تتجه اتجاهاً آخر . وليس يصعب على

مؤرخ الدين الذي ينظر إلى الجانب المادي من عقيدة صوفية ذاعت في الناس ، أن يكتشف فيها عناصر خرافية بل وسحرية ، ويبرهن بذلك على أن الدين السكوني طبيعي في الإنسان ، وأن طبيعة الإنسان ثابتة لا تتغير. ولكنه حين يقف عند هذا الحد يكون قد أهمل شيئاً لعله الجوهر في الأمر ، أو يكون على الأقل من غير أن يريد ذلك إرادة واضحة ، قد ألقى جسراً بين السكوني والحركي ، وسوغ استعمال كلمة واحدة في الحديث عن حالتين مختلفتين كل هذا الاختلاف. نعم إننا لا نزال هنا بصدد الدين ، ولكننا أمام دين جديد.

ويزداد اقتناعنا بهذا ، وندرك من طريق آخر كيف يختلف هذان الدينان ، وكيف يأتلفان حين نرى محاولات الثاني لأن يحل في الأول من قبل أن يحل محله. والواقع أننا نحن الذين نعدها محاولات ، وذلك بنظرة خلفية. أما هي فقد كانت ، حين حصلت ، أفعالاً تامة تكتفي بذاتها. ولم تصبح في نظرنا ابتداء أو تحضيراً إلا حين عددناها بالنسبة للنجاح النهائي إخفاقاً ، لما للحاضر في الماضي من تأثر عظيم. على أنها ، في الواقع ، تفيدنا في تقسيم المسافة ، وتحليل الفعل غير المنقسم ، الذي يخلق به الدين الحركي ، إلى عناصره الممكنة. وهي تبين لنا في الوقت نفسه ، نظراً لوحدة الاتجاه في جميع القفزات التي لم تبلغ النهاية ، أن القفزة الأخيرة ليس فيها شيء من عرض أو اتفاق.

في الصف الأول من إرهاصات التصوف تقع بعض مظاهر الأسرار الوثنية ، وما ينبغي أن تخدعنا هذه الكلمة. فإن معظم الأسرار لم يكن فيها شيء من تصوف ، فقد كانت مرتبطة بالدين القائم ، وكان من الطبيعي أن توجد إلى جانبه. وكانت تمجد آلهته نفسها. وكل ما في الأمر أنها كانت تقوي الروح الدينية في المنتسبين ، وذلك بأن تبطنها برضًى كذلك الرضى الذي يشعر به الناس دائماً حين يؤلفون مجتمعات صغيرة في حضن المجتمع

الكبير ، وينزلون أنفسهم منزلة المتازين ، ويجعلون الانتساب إليهم سرياً ، فقد كان أعضاء تلك الجماعات المغلقة يشعرون أنهم أقرب إلى الله الذي يبتهلون إليه ، ولو لم يكن ذلك إلا لأن تصور المشاهد الخرافية يلعب هنا دوراً أكبر من الدور الذي يلعبه في الاحتفالات العامة . ويمكن القول بمعنى من المعاني إن الله يكون وقتئذٍ حاضراً ، فكان السالكون يرجون حياة أخرى ، هي خير من الحياة التي يعد بها الدين القومي . على أن هذه الأفكار قد لا تكون إلا أفكاراً مستوردة من الخارج جاهزة . فنحن نعلم مبلغ عناية مصر بمصير الإنسان بعد الموت ، ونذكر شهادة هيرودوت التي تقول بأن ديمتر الأسرار الإيلوزية ، وديونيزوس الطريقة الأورفية ربما كانا استحالة لإيزيس وأوزيريس ، بحيث أن الاحتفال بالأسرار ، أو ما نعرفه عن ذلك على الأقل ، ليس فيه أي شيء مختلف اختلافاً مطلقاً عن ديانتهم العامة . ولعلنا ، لأول نظرة ، لا نرى من التصوف في هذه الديانة أكثر مما نرى في تلك . ولكن لا ينبغي أن نقتصر على الجانب الذي قد يكون وحده هو الذي يعني معظم المنتسبين ، وينبغي أن نتساءل أفلا تحمل هذه الأسرار ، أو يحمل بعضها على الأقل ، طابعَ شخصية كبيرة ، يمكن أن تبعث روحَها من جديد ، وينبغي أن نلاحظ أيضاً أن معظم المؤلفين قد ألحوا في وصف مشاهد الحماسة حيث يمتلك الله حقاً هذه النفوس التي تبتهل إليه . وفي الواقع ، إن أقوى الأسرار ، وقد انتهت إلى أن تجر معها الأسرار الإيلوزية نفسها ، هي أسرار ديونيزوس وخلفه أورفيه . ديونيزوس ، إله أجنبي ، وفد من تراقيا ، وكان يخالف في عنفه هدوء آلهة الأولمب . ولم يكن في أول أمره إله الخمر ، ولكن ما أيسر ما أصبح كذلك . لأن النشوة التي يبعثها في النفس لم تكن تخلو من شبه بالنشوة التي تشيعها الخمرة . إنا نعلم كيف جوزي وليم جيمس على قوله بأن الحال التي تنشأ عن استنشاق أول أوكسيد الأزوت حال صوفية ، أو على دراسته هذه الحال على أنها كذلك . لقد رأوا في ذلك مخالفة للدين . وقد

يكونون محقين لو أن الفيلسوف عدّ « الكشف الداخلي » معادلاً لأول أوكسيد الأزوت الذي يكون عندئذ السبب المكافىء للنتيجة الحاصلة ، على حد تعبير الميتافيزيائيين. ولكن هذا التسمم ليس في نظره إلا المناسبة أو الفرصة. إن الحالة النفسية موجودة ، وهي موجودة مقدماً مع غيرها من الحالات ، ولكنها تنتظر الإشارة حتى تنطلق. ويمكن أن تستحضر روحياً ، بجهد يتم في المستوى الروحي ، وهو مستواها. ويمكن أن تستحضر مادياً ، وذلك بكف ما كان يكفها ، أي بإزالة العائق ، وهذا ما يحدثه السم ، وهو أمر سلبي تماماً. ولكن عالم النفس يؤثر أن يعمد إلى هذه الطريقة الثانية لأنها تتيح له أن يحصل على النتيجة بإرادته. وإذن فليس من قبيل التمجيد للخمرة أن نقابل نتائجها بالنشوة الديونيزية. ولكن هذه النقطة ليست هي النقطة الهامة في الأمر. وإنما المهم أن نعرف هل يصح أن ننظر إلى هذه النشوة في ضوء التصوف بعد أن ظهر ، فنعدها مؤذنة ببعض الحالات الصوفية؟ وللجواب على هذا السؤال يكفي أن نلقي نظرة على تطور الفلسفة اليونانية.

لقد كان هذا التطور عقلياً صرفاً ، وحمل الفكر الإنساني إلى أعلى مراتبه في التجريد والتعميم ، وأكسب وظائف الفكر الجدلية من القوة والمرونة ما يجعلنا حتى اليوم نرجع في رياضتها إلى المدرسة اليونانية. ولكن ثمة نقطتين يجدر بنا أن نلاحظهما. أولاهما أن قد كان في أصل هذه الحركة الكبيرة دفعة أو هزة ليست فلسفية في نوعها. والثانية أن العقيدة التي انتهت إليها هذه الحركة والتي بلغ الفكر الهيليني فيها تمامه ، ادعت أنها تفوق العقل المحض ، فنحن نرى في الواقع أن الحماسة الديونيزية قد استمرت بالأورفية ، وأن الأورفية استمرت بالفيثاغورية. وإلى هذه وربما إلى تلك يرجع الوحي الأول للأفلاطونية. فنحن نعرف في أي جو من السر ، بالمعنى الأورفي للكلمة ، كانت تتموج الأساطير الأفلاطونية ، وكيف

انعطفت الأفلاطونية ، في حنان خفي ، إلى نظرية الأعداد الفيثاغورية. وإذا كنا لا نشعر بشيء من هذا عند أرسطو أو عند من أعقبوه مباشرة ، فإن فلسفة أفلوطين التي انتهى إليها هذا التطور والتي استمدت عناصرها من أفلاطون وأرسطو على السواء ، إنما هي فلسفة صوفية من غير ريب ، ولئن تأثرت بالفكر الشرقي الذي كان حياً في العالم السكندراني ، فقد كان ذلك عن غير شعور من أفلوطين نفسه ، الذي ظن أنه لم يفعل شيئاً غير أن كثف الفلسفة اليونانية بكاملها ، ليذب بها العقائد الأجنبية. وهكذا ترى أن قد كان البدء تشرباً بالأورفية ، ثم كانت النهاية أن انشق الجدل عن التصوف. ومن هنا نستطيع أن نستخلص أن ثمة قوة فوق العقل ، هي التي خلقت هذا التطور العقلي ، ثم انتهت به إلى غايته ، إلى ما وراء العقل. فكذلك حوادث الطمي البطيئة المنتظمة ، التي لا يبدو للأعين شيء غيرها ، تحددها قوى اندفاعية لا تراها الأعين ، ترفع القشرة الأرضية في بعض اللحظات فتفرض على حوادث الطمي اتجاهاتها. إلا أن ثمة تفسيراً آخر ممكناً. وقد يكون أقرب إلى الواقع. نستطيع أن نفترض أن تطور الفكر اليوناني كان عقلياً صرفاً ، وإنما كان يظهر إلى جانبه ، من حين إلى حين ، لدى بعض النفوس التي خلقت لذلك ، جهد مستقل عن العقل ، يحاول أن يبحث ، فيما وراء العقل ، عن رؤية أو اتصال أو كشف لحقيقة عالية. ولعل هذا الجهد لم يبلغ نهايته قطّ ، ولكنه كان في كل مرة ، من قبل أن يغيض ، يعهد إلى الجدل بما كان يبقى منه ، بدلاً من أن يزول بكامله ،وهكذا كان في وسع محاولة جديدة أن تقطع ، بنفس المقدار المبذول من القوة ، شوطاً أكبر ؛ لأنها تَلحق بالعقل في نقطة بعيدة من التطور الفلسفي الذي ازدادت أثناء ذلك مرونته ، وازدادت الصوفية فيه. ونحن نرى ، في الواقع ، موجة أولى ، ديونيزية محضة ، تغيب في الأورفية التي كانت أكثر إيغالاً في النزعة العقلية ، نرى موجة ثانية يمكن أن تُدعى أورفية ، تنتمي إلى الفيثاغورية أي إلى

فلسفة. والفيثاغورية بدورها ألقت بشيء من روحها في الأفلاطونية، ثم تمخضت هذه بطبيعتها عن الصوفية السكندرانية. إلا أننا كيفما تصورنا الصلة بين هذين التيارين، العقلي وفوق – العقلي، لا نستطيع أن ننعت هذا الأخير بأنه يفوق العقل، أو بأنه صوفي. ولا نستطيع أن نعد الاندفاع الذي يبدأ بالأسرار شيئاً صوفياً، إلا إذا نظرنا للأمر في نهايته.

ويبقى علينا بعد هذا أن نعرف هل هذه الصوفية التي انتهت إليها هذه الحركة صوفية كاملة؟ إن لنا أن نهب للكلمات المعنى الذي نشاء، على أن نحدد هذا المعنى قبل كل شيء. وفي رأينا أن غاية التصوف اتصال بالجهد المبدع الذي ينجلي عن الحياة، ومن ثم اتحاد جزئي به. وهذا الجهد هو شيء من الله، إن لم يكن هو الله ذاته. والصوفي الكبير هو ذلك الإنسان الذي يتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته، ويُكمل بهذا فعل الله. ذلك هو تعريفنا للصوفية. ولنا ملء الحرية في أن نضعه؛ على أن نتساءل هل يتحقق يوماً، وهل ينطبق عندئذٍ على حال معينة من الأحوال. أما فيما يتصل بأفلوطين فالجواب على هذا لا ريب فيه. فلقد أتيح له أن يرى الأرض الموعودة، وإن لم يطأ ثراها؛ وبلغ حالة الوجد، تلك الحالة التي تشعر فيها النفس، أو تعتقد أنها تشعر، بأنها في حضرة الله، أنيرت بنوره. ولكنه لم يتجاوز هذه المرحلة الأخيرة إلى المرحلة التي ينقلب فيها التأمل عملاً، فتتحد إرادة الإنسان بإرادة الله. وكان الصعود إلى أعلى من هذا هبوطاً في رأيه، وذلك ما عبر عنه في كلام رائع، ولكنه ليس كلام الصوفية الكاملة فقال: «إن العمل يضعف التأمل». وهو بهذا قد ظل أميناً على النزعة العقلية اليونانية، بل لخصها في صيغة رائعة، ولو ضمّخها بنزعة صوفية قوية. وهكذا ترى أن الصوفية، بمعناها المطلق الذي اتفقنا عليه، لم يبلغها الفكر الهيليني. ولقد حاولت أن توجد من غير ريب، وطرقت الباب، ولما تزل مجردَ إمكان، غيرَ مرة. وكان الباب ينفرج لها قليلاً قليلاً،

ولكنه لم يدعها تمر بكاملها أبداً.

رأيت أن التصوف هنا متميز عن الجدل تميزاً أساسياً، وهما لا يلتقيان إلا من حين إلى حين. ولكنهما، عند غير اليونان، كانا دوماً مختلطين، وكانا في الظاهر متعاونين، ولعل كلاً منهما كان يمنع الآخر من أن يذهب حتى النهاية... وهذا ما قد تم للفكر الهندي، فيما نعتقد. لن نحاول أن نتعمق الفكر الهندي أو أن نلخصه، فتطوره يمتد عصوراً طويلة، وقد اختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فلسفة كان أو ديناً، وصيغ في لغة يخفى كثير من دقائقها عن الذين يجيدونها أنفسهم.. ناهيك عن أن ألفاظ هذه اللغة لم تحتفظ بمعنى ثابت غير متحول. هذا إذا صح أن قد كان هذا المعنى واضحاً دوماً، أو كان واضحاً في يوم من الأيام. غير أن نظرة نلقيها على مجموع العقائد تكفينا فيما يتصل بالموضوع الذي يعنينا الآن. ولما كان سبيلنا إلى هذه النظرة الكلية أن نضع صوراً مرسومة من قبل، بعضها فوق بعض، فسوف لا نأخذ إلا بالخطوط المتطابقة، وبذلك نتحاشى الضلال والخطأ.

ولنقل قبل كل شيء إن ديانة الهند شبيهة بديانة اليونان القديمة. وقد كانت الآلهة والأرواح تقوم بنفس الوظيفة التي تقوم بها في أية ديانة أخرى. وكانت الطقوس والاحتفالات متشابهة، وكان للقربان شأن عظيم. وقد استمرت هذه العبادات في البراهيمية والجينية والبوذية. أما كيف يمكن أن توجد مع تعليم كتعليم بوذا، فيجب أن نلاحظ أن البوذية التي كانت تحمل إلى الناس الخلاص، كانت ترى أن الآلهة نفسها محتاجة أيضاً لأن تخلص. فكانت تنظر إلى الناس وإلى الآلهة إذن على أنهم من نوع واحد، وعلى أنهم خاضعون جميعاً لقدر واحد. وهذا ما يمكن فهمه تماماً على أساس فرضية كفرضيتنا: إن الإنسان يعيش في المجتمع، وبتأثير وظيفة طبيعية أسميناها الوظيفة الخرافية يصور فيما حوله كائنات خيالية تحيا

حياة شبيهة بحياته، وأسمى من حياته، ومتصلة بحياته. وتلك هي الديانة التي نعدها طبيعية. وإذا كنا لا نزعم أن مفكري الهند قد تصوروا الأمر على هذا النحو، فإن كل نفس تسلك سبيل الصوفية، خارج المجتمع، تشعر شعوراً غامضاً أنها تدع وراءها الناس والآلهة؛ ولذلك تراهم مجتمعين معاً.

فإلى أي حد من هذا الطريق وصل الفكر الهندي؟ نحن لا نقصد، طبعاً، إلا الهند القديمة، المحصورة في ذاتها، من قبل أن تؤثر فيها الحضارة الغربية، أو حاجتُها إلى مقاومة هذه الحضارة. والواقع أننا ننظر إلى الدين في أصوله، سكونياً كان أو حركياً. ولقد وجدنا أن الأول إنما تفرضه الطبيعة. ونرى الآن أن الثاني قفزة خارج الطبيعة. ونحن الآن ننظر إلى القفزة في الحالات التي كانت فيها الوثبة غير كافية أو كان ثمة ما يعاكسها.
ويلوح أن الروح الهندية قد حاولت هذه الوثبة بطريقتين مختلفتين:
إحداها فسيولوجيـة وسيكولوجيـة معاً. والمصدر البعيد لهذا نراه في طقس ديني مشترك بين الهنود والفرس، وهو بالتالي سابق على انفصالهما: وهو اللجوء إلى الشراب المسكر الذي كانا كلاهما يسميانه (سوما). وتلك كانت نشوة إلّهية كالنشوة التي كان أتباع ديونيزوس ينشدونها في الخمرة. والثانية طائفة من الرياضيات يقصد بها إلى وقف الإحساس، وإبطاء النشاط النفسي. والتأدي إلى حالات شبيهة بحالات التنوم، وقد انتظمت جميعها في (اليوجا). فهل هذا من الصوفية بالمعنى الذي نفهمه من الكلمة؟ ليس في الحالات التنويمية بذاتها شيء من الصوفية. ولكنها قد تصبح كذلك، أو على الأقل قد تؤذن بالصوفية الحقة أو تمهد لها، بالإيحاء الذي يندس فيها؛ قد تصبح كذلك بسهولة، وتكون صورتها مستعدة لأن تمتلىء بهذه المادة، إذا كانت، بوقفها وظيفة العقل النقدية، ترسم رؤى، وتبعث على حالات من الوجد. وذلك كان معنى تلك الرياضيات التي انتظمت في (اليوجا)، أو ذلك أحد معانيها على الأقل. ولم تكن الصوفية فيه إلا

خطوطاً أولية. ولكن الصوفية الحقة، التي هي تركيز روحي صرف، كان في وسعها أن تستعين (باليوجا)، بما فيه من مادية، وتجعله بذلك روحياً. والواقع أن (اليوجا) كان، تبعاً للأزمنة والأمكنة، شكلاً شعبياً للتأمل الصوفي، أو نظاماً ينطوي عليه.

ويبقى علينا الآن أن نعرف ماذا كان التأمل الصوفي نفسه، وما علاقته بالصوفية على نحو ما نفهمها؟ منذ أقدم العصور، بحث الهندي في الكائن عامة، وفي الطبيعة، وفي الحياة. ولكن جهده الذي دام قروناً عديدة، لم ينته، كما انتهى جهد فلاسفة اليونان، إلى المعرفة التي يمكن أن تنمو إلى غير نهاية، شأن العالم الهيليني. ذلك أن المعرفة في نظره، كانت واسطة لا غاية. فالأمر الذي كان يعنيه هو الفرار من هذه الحياة التي كان يراها قاسية كل القساوة. ولم يكن الانتحار يحقق له هذا الفرار لأن النفس تنتقل بعد الموت إلى جسد آخر، وفي هذا استئناف للحياة والعذاب لا ينقطع. ولكنه رأى، منذ العصور الأولى للبراهمية، أن الوصول إلى الخلاص يكون بالزهد، وكان هذا الزهد انغماساً في الكل، وفي الذات أيضاً. ولما أتت البوذية حرّفت البراهمية، ولكنها لم تبدلها تبديلاً أساسياً، وإنما جعلتها أكثر علماً إذ كانت الحياة إلى ذلك الحين تُعد ألماً، فارتفع بوذا إلى علة الألم فوجدها في الرغبة عامة، أي في التعطش للحياة، فجعل طريق الخلاص أوضح. وإذن فالبراهمية والبوذية، بل والجينية أيضاً، قد نادت جميعها، في قوة آخذة بالتزايد، بإطفاء إرادة الحياة. وهذا النداء كان في أول الأمر كأنه إهابة بالعقل. لأن هذه العقائد الثلاث لا تختلف إلا بحظها من النزعة العقلية. ولكن إذا نظرنا للأمر عن كثب، رأينا أن الإيمان الذي كانت ترمي إلى غرسه في النفوس لم يكن حالة عقلية محضة. فأنت تجد في البراهمية القديمة مثلاً أن المرء لا يصل إلى الإيمان الكامل، بالتفكير والدراسة، بل برؤية يأخذها عمن رأى. ولئن كانت البوذية أكثر علماً من

ناحية ما فإنها كذلك أكثر صوفية . فالحالة التي تتأدى بالنفس إليها هي حالة فوق السعادة وفوق الألم ، بل وفوق الشعور أيضاً . والوصول إلى (النرڤانا) ، وهي قتل الرغبة أثناء الحياة ، وإبادة (الكرما) بعد الموت[1] ، إنما يكون بسلسلة من المراحل ، وبسلوك صوفي طويل . نعم ، إن ما يمكن التعبير عنه من البوذية في ألفاظ ، يمكن أن يُعد فلسفة . ولكن الشيء الأساسي إنّما هو ذلك الكشف النهائي ، وهو عال على العقل ، عال على الكلام . إنه اليقين بأن قد أدركت البغية . وهو يقين يحصل بالتدريج ، ثم يتم فجأة : فينتهي الألم ، وهو كل ما في الوجود من محدود ، وبالتالي من موجود . إذا عرفنا أنا لسنا هنا بإزاء نظرة نظرية ، بل بإزاء تجربة تشبه حالة الوجد شبهاً كثيراً ، وأن النفس ، في الجهد الذي تبذله لتساير الوثبة المبدعة ، قد تسير في الطريق المرسوم على هذا النحو ، ولا تخفق إلا حين تقف في منتصف الطريق ، أي حين تنفصل عن الحياة الإنسانية من غير أن تدرك الحياة الإلهية ، وتتأرجح في دوار العدم بين فاعليتين ، لم نتردد في أن نعد البوذية من الصوفية . ولكنها ليست صوفية كاملة ، لأن الصوفية الكاملة عمل ، وخلق ، وحب .

وليس معنى هذا أن البوذية لم تعرف المحبة . فلقد دعت إليها في عبارات سامية كل السمو . ولم تكتف بالموعظة بل أضافت إليها السيرة والقدوة . وإنما كانت تعوزها الحرارة ، ولم تعرف ، كما قال أحد مؤرخي الأديان بحق ، ذلك البذل الكلي السري للنفس . ثم إنها لم تؤمن بقيمة العمل الإنساني ، ولم تكن لها ثقة به . على حين أن هذه الثقة وحدها هي التي تستطيع أن تكون قوة جبارة تزلزل الجبال . والصوفية الكاملة هي التي تبلغ هذه المرتبة . وربما كانت هذه الصوفية قد وجدت في الهند ، ولكنها لم توجد إلا في عصور متأخرة . نعم ، إن المحبة التي نجدها عند أمثال (راماكرشنا)

---

(١) وينبغي ألا ننسى أن من ينابيع رسالة بوذا ذلك الإشراق الصوفي الذي وقع له في صباه .

أو (ڤيفكانندا)، إذا اقتصرنا على ذكر أحدث المحدثين، محبة حارة، وتصوف شبيه بالتصوف المسيحي. ولكن المسيحية كانت قد ظهرت أثناء تلك الفترة. وتأثيرها في الهند، الذي أصاب الدين الإسلامي أيضاً، وإن كان سطحياً، فإن النفوس المهيأة لمثل هذا يكفيها الإيحاء البسيط، والإشارة الخفيفة. وهب المسيحية، من حيث هي عقيدة، لم تؤثر في الهند تأثيراً مباشراً، فإنها تغلغلت في الحضارة الغربية كلها، وتنسم الناس عطرها في كل ما تأتي به هذه الحضارة. حتى أن الصناعة نفسها، وسنحاول أن نبين ذلك، تشتق منها على نحو غير مباشر. وهذه الصناعة، أي حضارتنا الغربية هذه، هي التي بعثت صوفية أمثال (راما كرشنا) أو (ڤيفكانندا). وما كان لهذه الصوفية الحارة الفعالة أن تظهر في الهند يوم كان الهندي يشعر أنه رازح تحت عبء الطبيعة، وأن لا جدوى من تدخل الإنسان. وماذا يفعل الهندي، والمجاعات التي لا سبيل إلى ردها تقضي على الملايين من هؤلاء البؤساء؟ إن الأصل الأول لتشاؤم الهندي هو هذا العجز. وهذا التشاؤم هو الذي منع الهندي من المضي بالصوفية إلى أقصاها، أعني إلى العمل. حتى إذا ظهرت الآلات التي تزيد محصول الأرض، وتنقل خيراتها من مكان إلى مكان، وظهرت المنظمات السياسية والاجتماعية، تبرهن برهاناً عملياً على أنه ليس من المقضي على الجماهير أن تحيا حياة العبودية والبؤس، أصبح الخلاص ممكناً بطريق جديدة كل الجدة. إن الدفعة الصوفية إذا تمت بقوة كافية. لا تقف أمام صعوبات العمل، ولا تثنيها عقائد الزهد، وأساليب الوجد، وبدلاً من أن تغيب في ذاتها تراها تنفتح رحيبة لعالم من الحب شامل. وتلك الاختراعات والتنظيمات غربية في جوهرها، وهي التي أتاحت للصوفية في الغرب أن تمضي إلى آخر حدودها. فنستنتج من هذا أن الصوفية الكاملة لم توجد لا في اليونان ولا في الهند القديمة، تارةً لأن الوثبة لم تكن كافية، وتارة لأنها اعترضتها ظروف مادية، أو نزعة عقلية ضيقة.

ولكن ظهورها في نقطة معينة هو الذي يجعلنا نشهد تهيؤها بنظرة خلفية، كالبركان الذي يثور على حين غرة، فيفسر لنا سلسلة طويلة من الهزات الأرضية حصلت في الماضي[1].

أما الصوفية الكاملة فهي في الحق صوفية كبار المتصوفة المسيحيين. ولندع مسيحيتهم الآن جانباً، ولننظر فيهم إلى الصورة دون المادة. مما لا شك فيه أن معظمهم قد مر بأحوال شبيهة بالمراحل التي انتهت عندها الصوفية القديمة؛ ولكنهم مروا بها مروراً. وحين انطووا على أنفسهم يتحفزون لجهد جديد كل الجدة، إنما حطموا سداً. إن تياراً واسعاً من الحياة قد اجتاحهم، فانطلقت من حيويتهم الفائضة قوة خارقة في التفكير والعمل. ألا ففكروا فيما حققه في ميدان العمل أناس كالقديس بولس، والقديسة « تيريزا » والقديسة « كاترين دوسيين » والقديس « فرانسوا »، و « جان دارك »، وكثير غيرهم[2]. لقد وقفوا جميع ما يملكون من نشاط يؤثر على الدعوة للمسيحية. وهناك بعض المستثنيات، فمثال جان دارك وحده يبين لنا أن الصورة يمكن أن تنفصل عن المادة.

إذا نظرنا إلى النهاية من التطور الداخلي لكبار الصوفيين تساءلنا كيف أمكن أن يشبهوا بمرضى إن هناك سلامة عقلية ثابتة وحيدة يمكن أن تعرف بسهولة، ولو أننا نعيش في حالة من التوازن غير مستقرة، ورغم أن

(١) نحن لا نجهل أن قد كان في القديم صوفيات أخرى، غير الأفلاطونية المحدثة. والبوذية. ولكننا في الموضوع الذي يعنينا الآن، نكتفي بالنظر إلى تلك التي كانت أكثر صوفية من غيرها.

(٢) لقد لفت هنري دولاكروا الأنظار إلى هذه الناحية العملية لدى كبار المتصوفة المسيحيين، في كتابه الجدير بالخلود « دراسات في تاريخ وسيكولوجيا التصوف ». باريس ١٩٠٨، وترون مثل هذه الآراء في مؤلفات « إفلِنْ أندرهل » الهامة (التصوف، لندن ١٩١١؛ سبيل التصوف، لندن ١٩١٣). وقد ربط المؤلف بعض آرائه بما عرضناه في كتابنا « التطور المبدع »، ونكمله في هذا الفصل. انظر خاصة، بهذا الشأن، « سبيل التصوف ».

متوسط سلامة الفكر ، كمتوسط صحة الجسم ، أمر يتعذر تحديده . وهذه السلامة العقلية تتجلى في الإقبال على العمل ، وفي ملكة التلاؤم مع الظروف ، وتجديد هذا التلاؤم بتجدد الظروف ، وفي المتانة مع المرونة ، والنظر البعيد الذي يميز بين الممكن وغير الممكن ، وفي البساطة الفكرية التي تحل العقد ، أي أن هذه السلامة العقلية هي الذوق السليم المتفوق . أفليس هذا بعينه هو ما نجده لدى الصوفيين الذين نتحدث عنهم؟ ألا إنه للقوةُ العقلية بعينها!

ولكنها عُدَّت غير ذلك بسبب الأحوال الشاذة التي تسبق الانقلاب الأخير في الغالب ، فيحدثونك عن رؤاهم وعن حالات الوجد والبهجة عندهم . وهذا ما يحدث لبعض المرضى ، ويكون قوام مرضهم ، حتى لقد ظهر حديثاً كتاب هام يرى في الوجد مظهراً لمرض نفسي[1] . ولكن هناك كثيراً من الحالات المرضية ما هي إلا محاكيات لحالات سليمة . فهل يدل ذلك على أنها جميعاً مرضية؟ أنظر إلى هذا المجنون الذي يعتقد أنه إمبراطور . إنه في حركاته وأقواله وأفعاله ، يظهر بمظهر نابليون ، وذلك هو جنونه ، ولكن هل يلحق نابليون شيء من هذا الجنون؟ وهكذا فقد تُقَلَّد الصوفية ، ويكون هنالك جنون صوفي ، ولكن ذلك لا يعني أن الصوفية نفسها جنون . ومع ذلك فمما لا شك فيه أن حالات الرؤى والوجد والبهجة ، حالات غير عادية ، وأنه من الصعب أن يفرق بين غير العادي ، وبين المرضي . وذلك هو رأي كبار المتصوفة أنفسهم . فهم أول من حذروا أتباعهم من الرؤى التي قد تكون وهماً خالصاً ، ولم يعلقوا على رؤاهم هم ، حين كانت لهم رؤى ، إلا أهمية ثانوية : فكانت في نظرهم حوادث يمرون عليها في الدرب ، فينبغي أن يتخطوها ، ويذروا الوجد والبهجة وراءهم ، حتى يبلغوا غاية المطاف ،

---

(١) بيير جانيه ، « من الغم إلى الوجد » .

وهي اتحاد الإرادة الإنسانية بالإرادة الإلهية. والحقيقة أن كون هذه الحالات غير طبيعية، وكونها شبيهة بالحالات المرضية. بل ومشاركة فيها أحياناً، كل ذلك نفهمه بسهولة إذا فكرنا في الانقلاب العنيف الذي يقتضيه الانتقال من السكوني إلى الحركي، من المغلق إلى المفتوح، من الحياة العادية إلى الحياة الصوفية. فحين تهتز الأعماق الغامضة من النفس، فإن الذي يصعد إلى السطح، ويبلغ الشعور لَيتخذ، إذا كانت الهزة قوية، شكل صورة أو هيجان. فأما الصورة فهي في غالب الأحيان وهم محض، وأما الهيجان فليس إلا اضطراباً لا جدوى فيه. ولكنهما كليهما قد يدلان على أن الهزة تنظيم جديد، يرمي إلى توازن أتم. وتكون الصورة عندئذٍ رمزاً لما يتهيأ، ويكون الهيجان تحفُّز النفس للانقلاب. هذه الحال الأخيرة هي حال الصوفية. ولكنها قد تشارك في الحال الأولى. وما هو غير عادي فحسب، قد يبطن بما هو ماضي تماماً. إن تشويش العلاقات المعتادة بين الشعور واللاشعور لا يخلو من مخاطرة. فما ينبغي أن نعجب للصوفية كيف تصحب أحياناً اضطرابات عصبية. وإنا لنلاحظ مثل هذه الاضطرابات في سائر الأشكال الأخرى للعبقرية، ولا سيا لدى الموسيقيين، فما يجب أن نرى فيها إلا أعراضاً زائلة. وكما أن هذه الأعراض ليست من الموسيقى في شيء، فكذلك تلك الحالات ليست من الصوفية في شيء.

إن النفس، حين تهتز في أعماقها بالتيار الذي يجرفها، تكف عن أن تدور على ذاتها، بإفلاتها لحظة من القانون الذي يريد للنوع والفرد أن يحدد كل منهما الآخر، دورانياً: إنها تتوقف، كأن صوتاً يدعوها، ثم تستسلم للتيار يحملها، ويمضي بها قدماً. إنها لا تدرك القوة التي تحركها إدراكاً مباشراً. ولكنها تحس بوجودها الغامض، أو تستشفه في رؤية رمزية. وعند ذلك يغمرها فيض من فرح: وجدٌ تغرق فيه، أو بهجة تعانيها. فتشعر أن الله حاضر، وأنها فيه: لقد انبلج الصبح، فزالت المشكلات، وتبددت

الظلمات. إنه الإشراق. ولكن كم يدوم هذا الإشراق؟ إن قلقاً لا يدرك، وقد كان يرفرف فوق الوجد، يهبط الآن، ويرتبط به ارتباط الظل. وهو يكفي وحده، بدون الحالات التي تعقبه، لتمييز الصوفية الحقة التامة مما كان استباقاً لها أو تمهيداً. وهو يبين في الواقع أن نفس الصوفي الكبير لا تقف عند الوجد على أنه غاية المطاف. إن الوجد استجمام، إن شئت، ولكنه استجمام كاستجمام القاطرة تتوقف في المحطة ملجومة في مكانها، ولكنها ما تزال تتحرك بانتظار اندفاعة جديدة. ونقول بتعبير أدق: إن الاتحاد بالله مهما يكن وثيقاً، فما لم يكن كلياً لا يكون نهائياً. وقد لا يبقى، فيما قبل ذلك، أي مسافة بين الفكر وموضوع الفكر، لأن المشكلات التي كانت تقيس المسافة بل تكونها قد انهارت. وقد لا يبقى انفصال أساسي بين المحب والمحبوب. فالله حاضر، والفرح طافح لا حد له. ولكن النفس حين تغرق في الله بالفكر وبالعاطفة، فإن شيئاً منها يبقى في الخارج، وهو الإرادة، وفعلها، حينئذٍ، إذا هي فعلت، يكون ناشئاً عنها فقط، فحياتها إذن لمّا تصبح إلّهية بعد. وهي تعرف هذا. ولذلك تقلق له قلقاً غامضاً. وهذا الاضطراب في الراحة هو الذي يميز ما نُسميه بالصوفية الكاملة: إنه يدل على أن الوثبة اتُّخذت للمضي إلى أبعد ذلك، وأن الوجد يتصل بملكة الرؤية والانفعال وإن قد بقي هنالك الإرادة، فلا بد أن تَقَرَّ هي الأخرى في الله. وإذا تضخم هذا الشعور حتى ملأ المكان كله، ذهب الوجد، وعادت النفس فألفت ذاتها وحيدة. وقد تضنى أسى، فقد تعودت على النور الباهر مدة، فغدت لا ترى في الغسق شيئاً. ولا تشعر بالعمل العميق الذي يتهيأ في داخلها تهيؤاً غامضاً، وتحس أنها فقدت أشياء كثيرة، ولكنها لم تعرف بعد أنها فقدت تلك الأشياء لتربح بعدها كل شيء. وتلك هي «الليلة المظلمة» التي تحدث عنها كبار الصوفيين. ولعلها أبلغ شيء في الصوفية المسيحية، إن المرحلة الأخيرة التي تميز الصوفي الكبير لتتهيأ. ومن المستحيل تحليل هذا

التهيؤ ، حتى أن الصوفيين أنفسهم لا يكادون يستشفون جهازه . ولذلك نكتفي بأن نقول : إن الآلة المصنوعة من فولاذ شديد المقاومة ، والمهيأة للقيام بجهد هائل ، لتشعر بمثل هذه الحال ، إذا هي وعت ذاتها ، أثناء التركيب . فإن خضوع أجزائها ، جزءاً جزءاً لأقسى التجارب ، واطراح بعضها ، وإحلال أجزاء أخرى محله ، كل هذا يشعرها بنقص هنا وهناك ، وألم يمضها في كل موضع . ولكن هذا الألم السطحي كلّ السطحية ما يلبث أن يعمق ويعمق حتى يغيب في الأمل بحصول الآلة الرائعة . إن النفس الصوفية تريد أن تكون هذه الآلة . فتزيل من جوهرها كل ما ليس نقياً نقاءً كافياً وكل ما ليس كافي المقاومة ، والمرونة أيضاً ، حتى تكون أهلاً لأن يستخدمها الله . لقد شعرت بوجود الله ، واعتقدت أنها تراه في رؤاها الرمزية ، بل واتحدت به أيضاً في الوجد ؛ ولكن لم يكن شيء من ذلك دائماً ، لأنه لم يكن إلا تأملاً ، وكان العمل يرد النفس إلى ذاتها ، ويفصلها بذلك عن الله . أما الآن فالله هو الذي يفعل بها ، وفيها ؛ والاتحاد كلي ، فهو نهائي . أما كلمتا الجهاز والآلة فإنهما تثيران صوراً يحسن أن نطرحها الآن جانباً ، وقد استعملناها لتصوير عمل التهيؤ ، ولكنهما لا تنبئان بشيء من النتيجة النهائية . ولنقل إن الأمر بعد ذلك هو للنفس فيض حياة إنه وثبة واسعة . إنه دفعة لا تقاوم تقذف بالنفس إلى أوسع الأعمال . إنه حماسة هادئة تشب في جميع الملكات ، فتجعل النفس ترى أبعد الرؤية ، وتجعلها تفعل أقوى الفعل ، ولو كانت ضعيفة . ثم إن رؤيتها بسيطة ، وهذه البساطة التي تلفت نظرك في أقوالها وأفعالها معاً ، هي التي تسدد خطاها في خلال التعقيدات ، حتى ليخيل إليك أنها لا تراها . فكأن علماً فطرياً ، أو قل براءة مكتسبة ، تلهمها دفعة واحدة ، الخطوة المفيدة ، والعمل الحاسم ، والقول الفصل . ولكن الجهد يظل مع ذلك أمراً ضرورياً ، وكذلك الاحتمال والدأب . غير أن هذا كله يأتي من تلقاء ذاته ، ويبذل من تلقاء ذاته ، في نفس هي في آنٍ واحد

فاعلة ومفعول فيها. وحريتها هي فعل الله ذاته. وقد يبدو أن فيه إنفاقاً من القدرة هائلاً. ولكن هذه القدرة موهوبة بقدر ما هي محصَّلة، لأن فيض النشاط الذي تقتضيه ينحدر من منبع هو منبع الحياة نفسه. والرؤى الآن بعيدة. والألوهية لا تتجلى من خارج، لأن النفس أصبحت ممتلئة بها. ولكن هذا الإنسان لا يبدو عليه شيء مما يميزه عن سائر الناس الذي يسير بينهم تمييزاً أساسياً. فهو وحده يفسر هذا التبدل الذي يرفعه إلى مرتبة المرافقين لله adjutores الذين يفعل فيهم الله، ويفعلون هم في الناس. ثم إنه لا تصيبه من هذا الارتفاع كبرياء. إنه جم التواضع. وكيف لا يكون متواضعاً وقد أحس، في نجواه الصامتة التي خلا فيها إلى الانفعال الذي كانت نفسه تشعر أنها منصهرة فيه، بما يمكن أن يسمى بالتواضع الإلّهي!!

إن في الصوفية التي تقف عند حد الوجد، أي تكتفي بالتأمل، لبذورَ فعل من غير شك. فما يكاد الصوفي يهبط من السماء إلى الأرض حتى يشعر بالحاجة إلى أن يمضي إلى الناس يعلمهم. يجب أن يبلغهم أن العالم الذي ندركه بالأعين، وإن كان حقيقياً، فإن ثمة عالماً آخر غيره وليس هذا العالم بالمحتمل أو الممكن فحسب، كما قد يؤدي إلى ذلك البرهان العقلي، بل إنه يقيني يقين التجربة. ولكن هذا ليس في الواقع إلا «مشروع نبوة» فالعمل مثبَّط، وكيف يمكن أن يبلغ في كلام يقينٌ حُصِّل بالتجربة، وكيف يمكن أن يُعبَّر عما لا يمكن التعبير عنه؟ أما الصوفي الكبير فإنه لا يطرح هذه المسائل. إنه يحس بالحقيقة تنحدر فيه من منبعها قوةً فعَّالة، فلن يستطيع أن يمنع نفسه عن نشرها، كالشمس لا تستطيع إلا أن تسكب نورها. ولكن نشر هذه الحقيقة لن يكون بالكلام وحده.

ذلك أن الحب الذي استحوذ عليه ليس هو حب الإنسان لله فحسب، بل هو حب الله لجميع البشر. فمن خلال الله، وبالله يحب الإنسانية كلها حباً إلهياً، وليس هذا الحب هو الأخوة التي يوصي بها الفلاسفة باسم العقل،

وحجتهم في ذلك أن البشر يشتركون في جوهر عقلي واحد . فالمرء قد ينحني إجلالاً لمثل هذا المثل الأعلى ، وقد يحاول أن يحققه إذا لم يكن متعباً له وللجماعة ، ولكنه لا يعلقه علوق المحب الهيمان ، وإذا فعل ، فيكون ذلك لأنه تنسم في ركن من أركان هذه الحضارة شيئاً من هذا العبق المسكر الذي خلفته الصوفية . وما كان للفلاسفة أنفسهم أن يقرروا هذا المبدأ الذي لا يتفق والتجربة الدارجة ، مبدأ اشتراك جميع البشر في جوهر أسمى ، لولا أن وُجد صوفيون شملوا الإنسانية جمعاء بكل من الحب لا ينقسم! وإذن فالمسألة هنا ليست مسألة أخوة نبني فكرتها بناء ، ونجعل منها مثلاً أعلى ، ولا هي تقوية تعاطف فطري يعطف الإنسان على الإنسان . وأنا أشك في أن تكون هذه الغريزة قد وجدت فعلاً في غير أذهان الفلاسفة التي انبعثت فيها لدواعي التناظر . لقد ظنوا ، حين رأوا العائلة والوطن والإنسانية كأنها دائرة آخذة بالاتساع ، أن الإنسان يحب الإنسان بفطرته ، لحبه وطنه وعائلته . والحقيقة أن الأسرة والمجتمع هما وحدهما الجماعتان اللتان أرادتهما الطبيعة ، وهما وحدهما تقابلهما غرائز . ولربما كانت الغرائز الاجتماعية تحمل الجماعات على أن يحارب بعضها بعضاً ، لا أن تتحد فيما بينها لتؤلف الإنسانية . وهب العاطفة العائلية أو الاجتماعية قد اتسعت عرضاً واستعملت خارج حدودها الطبيعية ، فإنها لا تذهب بعيداً ، خلافاً لحب الإنسانية حباً صوفياً . ليس هذا الحب امتداد غريزة ، ولا هو مشتق من فكرة . ليس هو من الحس ولا هو من العقل ، بل هو هما معاً على نحو ضمني ، وهو أكثر منهما معاً بالفعل . ذلك أن هذا الحب هو أصل العاطفة ، وأصل العقل ، وأصل سائر الأشياء . وهو متحد بحب الله لخلقه ، هذا الحب الذي خلق كل شيء ، ولذلك فإنه يسلم سر الخلق إلى كل من يستطيع أن يسأله إياه . إنه من جوهر ميتافيزيائي ، لا أخلاقي فحسب . إنه يريد ، بعون الله ، أن يتم خلق النوع الإنساني ، ويجعل من الإنسانية ما كان يمكن أن

تكونه لو استطاعت أن تتكون نهائياً بغير عون الإنسان نفسه. أو نقول بلغة أخرى تعبر عن هذا الشيء نفسه كما سنرى: إن اتجاهه هو اتجاه هذه الوثبة ذاتها، وقد انتقلت بكاملها إلى أناس ممتازين، يريدون حينئذٍ أن يفرضوها على الإنسانية كافة؛ ويريدون أن يحققوا التناقض فيحيلوا هذا الشيء المبدَع الذي هو النوع الإنساني إلى جهد مبدِع، وأن يخلقوا الحركة مما هو توقف بالتعريف.

فترى هل ينجح؟ إذا كان على الصوفية أن تبدل الإنسانية فإن هذا لا يكون إلا بأن تنقل إليها جزءاً من ذاتها بالتدريج؛ والصوفيون يشعرون بهذا أتم شعور. والعقبة الكبرى التي يصطدمون بها هي العقبة التي حالت دون خلق إنسانية إلهية. فإن على الإنسان أن يكسب قوته بعرق جبينه: والإنسانية، بتعبير آخر، نوع حيواني خاضع للقانون الذي يسيطر على عالم الحيوان، ويقضي بأن يتغذى الحي بالحي. ولما كان غذاؤه تنافسه عليه الطبيعة عامة، وأبناء جلدته خاصة، كان لا بد له أن يبذل جهداً للحصول عليه. وما وجد عقله إلا ليزوده بأسلحة وأدوات تعينه في هذا النضال وهذا العمل. فكيف يتاح للإنسانية، والحالة هذه، أن توجه انتباهها نحو السماء وهو في جوهره مشدود إلى الأرض؟ إذا كان شيء من هذا في الإمكان فلن يكون إلا بأن تُستعمل معاً أو تباعاً طريقتان مختلفتان كل الاختلاف: أولاهما أن يقوي العمل العقلي إلى حد كبير وأن يذهب به إلى أبعد مما أرادت له الطبيعة فتحل محل الأداة البسيطة مجموعة واسعة من الآلات تستطيع أن تحرر النشاط الإنساني، وأن يدعم هذا التحرير تنظيم سياسي واجتماعي يكفل للآلية وظيفتها الحقيقية. وتلك وسيلة خطرة لأن الآلية إذا نمت قد تنقلب على الصوفية. حتى أنها لا تنمو نموها الأتم إلا كرد فعل ظاهري على هذه الصوفية. غير أن ثمة مخاطرات لا بد منها. إن الفعالية العالية مفتقرة إلى فعالية أدنى منها فينبغي لها أن تستحث هذه

الفعالية أو أن تدعها تعمل على الأقل ثم تدافع عن نفسها إذا اقتضى الأمر. وتبين التجربة أنه إذا كان هنالك اتجاهان متعاكسان ولكنهما متتامان، ثم تضخم أحدهما حتى جار على مكان الثاني، فإن الثاني إذا عرف كيف يحتفظ بنفسه يفيد من ذلك أيما فائدة لأن دوره لا بد آتٍ. وعندئذ يستغل ما عمله غيره بل وما وُجّه ضده. ومهما يكن من أمر فإن هذه الطريقة لم يمكن أن تستعمل إلا بعد هذا بكثير، وبانتظار ذلك كان هنالك طريقة أخرى مغايرة كل المغايرة، وهي ألا يرجى للوثبة الصوفية أن تنتشر انتشاراً عاماً مباشراً، وهذا بداهة غير ممكن، بل تنقل، ولو ضعفت، إلى عدد صغير من الممتازين ينتظمون معاً في جماعة روحية. وقد تتكتل هذه الجماعات أو يبرز في كل منها أشخاص موهوبون فتنشأ بهم جماعات أخرى. وهكذا تبقى الوثبة الحيوية، وتستمر إلى يوم تتغير الظروف المادية التي فرضتها الطبيعة على الإنسانية تغيراً عميقاً، فيمكن أن يحدث في الناحية الروحية تبدل عميق. وتلك هي الطريقة التي اتبعها كبار الصوفيين. وهم إنما بذلوا حيويتهم الفائضة في إنشاء الأديرة والجمعيات الدينية خاصة، اضطراراً، لأنهم ما كانوا يستطيعون أكثر من ذلك، ولا كان عليهم أن ينظروا إلى أبعد منه. وكانت وثبة الحب التي تحملهم على السمو بالإنسانية إلى الله وعلى إتمام الخلق الإلهي لا يمكن أن تؤتي أُكُلَها في رأيهم بغير عون الله، الذي كانوا أدوات بين يديه. فصبوا جهودهم على القيام بعمل محدود ولو كان كبيراً وشاقاً، ثم تأتي بعد ذلك جهود أخرى، وقد وجدت من قبل جهود ثالثة، فتلتقي جميعها، لأنها تتحد في الله.

الواقع أننا بسطنا الأمور كثيراً وفكرنا في المسألة كما لو كان الصوفي المسيحي حاملُ الكشف الداخلي، ينبثق في مجتمع لا يعرف من هذا الكشف شيئاً، وذلك رغبة منا في توضيح الأمر وتجزىء الصعوبات بوجه خاص. على حين أن الأشخاص الذين كان يتجه إليهم كانت لهم ديانتهم التي هي

ديانته أيضاً ، وما رؤاه هو إلا الأفكار التي طبعها فيه الدين وقد تموجت في صور . ولئن كانت حالات الوجد عنده تصله بإله يفوق ولا شك كل ما كان تصور فإنها ما زالت تقابل الوصف المجرد الذي قدمه له الدين . وأكاد أقول إن هذه التعاليم المجردة هي الأصل في الصوفية ، وما فعلت الصوفية غير أن أخذت نصوص العقيدة ورسمتها بأحرف من نار . ووظيفة الصوفيين إذن ما هي إلا إذكاء الدين بما يضطرم في نفوسهم من أوار . إن الذي يقول برأي من الآراء لا يصعب عليه أن يجعل الناس يسلمون به . والواقع أن تعاليم الدين تتجه إلى العقل شأن كل تعليم ؛ وكل ما هو عقلي يمكن أن يقبله الجميع ، وسواء انتسب المرء إلى الدين أم لم ينتسب فإنه يستطيع أن يفهمه فهماً عقلياً ، هذا إذا غضضنا النظر عن فهم الأسرار على أنها أسرار . أما الصوفية فمن لم يعان شيئاً منها لا تقول له شيئاً ، ولذلك يستطيع جميع الناس أن يقبلوا أن الصوفية تأتي من حين إلى حين فتتسرب ، وهي الأصيلة التي لا يمكن التعبير عنها ، إلى دين موجود من قبل ، ومصوغ في حدود عقلية . بينا يصعب عليهم أن يتصوروا ديناً لا يوجد إلا بالصوفية ، وتكون هذه الصوفية خلاصة يمكن أن تصاغ في حدود عقلية ويمكن بالتالي أن تعم . وليس علينا أن نبحث أي التفسير هو المطابق للسنة الدينية ، بل نكتفي بأن نقول إن الثاني هو الأرجح من الناحية النفسية . فمن عقيدة ما هي إلا عقيدة يستحيل أن تخرج الحماسة الملتهبة ، والإشراق النير ، والإيمان الذي يزلزل الجبال . أما إذا توفر هذا التأجج كان من السهل على المادة وهي تغلي أن تنصب في قالب عقيدة من العقائد ، أو تصبح بتجمدها هذه العقيدة نفسها . ونحن نرى أن الدين هو ما صبته الصوفية حاراً في النفس الإنسانية ثم بُرِّد تبريداً منظماً حتى تبلور . وبهذا الدين يستطيع الجميع أن ينالوا شيئاً قليلاً مما كان يتمتع به بعض الممتازين تمتعاً تاماً . على أنه كان لا بد للصوفية ، كيما تحمل الآخرين على قبولها ، أن

تقبل هي كثيراً من الأشياء. فالإنسانية لا تتقبل الجديد قبولاً حسناً إلا إذا كان استمراراً للقديم، وهذا القديم هو ما شاءه فلاسفة اليونان من جهة، وتخيلته الديانات القديمة من جهة أخرى. ومما لا شك فيه أن المسيحية قد تلقت أو قل استمدت كثيراً من هذه الأمور وهذه الديانات وأولئك الفلاسفة. وهي مشبعة بالفلسفة اليونانية كما أنها احتفظت بكثير من طقوس واحتفالات وعقائد الدين الذي أسميناه سكونياً أو طبيعياً. وكان في هذا خير لها، لأن تبنيها الجزئي للأفلاطونية المحدثة الأرسطية قد أتاح لها أن تجتلب إلى جانبها الفكر الفلسفي، كما أن اقتباسها من الديانات القديمة، على تباين الاتجاه، وعلى أنها لا تشترك معها إلا بالاسم، قد أعانها على أن تصبح ديناً شعبياً. على أن هذا كله ليس بالأمر الأساسي: والشيء الجوهري في هذا الدين الجديد هو انتشار الصوفية. إن هناك نوعاً سامياً من التبسيط العلمي يحافظ على أطر الحقيقة العلمية ويتيح للنفوس ضئيلة الحظ من الثقافة أن تتمثله جملة إلى أن يقيض لها مجهود أعلى يكشف لها عن التفاصيل ويجعلها تنفذ إلى معناها نفاذاً أعمق. وما انتشار الصوفية عن طريق الدين إلا تبسيط من هذا النوع، وبهذا المعنى نقول إن الدين هو من الصوفية بمثابة التبسيط من العلم، فما يجده الصوفي أمامه هو إذن إنسانية أعدها للاستماع إليه صوفيون آخرون كامنون في الدين المتّبع، لا بل إن صوفيته هو مشبعة بهذا الدين، لأنه به بدأ، ولا بد أن تكون آراؤه الدينية متفقة وآراء اللاهوتيين بوجه العموم. وسوف يستفيد عقله وخياله من تعاليم اللاهوتيين فيعبر في ألفاظ، عما يحسه، وفي صور مادية، عما يراه رؤية روحية. ويسيرٌ عليه هذا، فما اللاهوت إلا تيار من الصوفية حصره الدين؛ وهكذا تستفيد صوفيته من الدين، بانتظار أن يغتني الدين بهذه الصوفية. وبهذا تفسر الوظيفة التي يشعر المتصوف أن عليه أن يقوم بها قبل كل شيء، وهي إذكاء الإيمان الديني. إنه بذلك يتناول أقرب الأمور.

والحقيقة أن ما يريده كبار الصوفيين هو أن يبدلوا الإنسانية تبديلاً أساسياً ، فيبدأون بأن يكونوا هم القدوة . ولا تكون الغاية قد بلغت ما لم ينته إلى ما كان ينبغي أن يوجد نظرياً في الأصل أعني إنسانية إلهية .

وإذن فالصوفية والمسيحية كل منهما شرط للأخرى من غير تحديد . إلا أنه مع ذلك لا بد أن قد كان بدء . وترى في الواقع أن قد كان في أصل المسيحية المسيح . وليس يهمنا ، من وجهة النظر التي ننظر منها الآن ، والتي تظهر فيها ألوهية كافة الناس ، أن يسمى المسيح إلهاً أو لا ، بل ليس يعنينا أن يسمى مسيحاً ، فحتى إذا أنكرنا وجود المسيح فإن هذا لا يحول دون وجود خطبة الجبل وآيات دينية أخرى في الإنجيل. وكائناً من كان المؤلف فالمهم أن قد كان مؤلف ، وليس علينا إذن أن نطرح مثل هذه المشكلات . ونكتفي بأن نقول إذا كان كبار الصوفيين على نحو ما وصفنا ، فقد كانوا مقلدين ومكملين مبتكرين للمسيح . ولكنه تقليد وإكمال ناقص لما كان عليه مسيح الأناجيل على نحو تام .

ويمكن أن يعد المسيح نفسه متمماً لأنبياء إسرائيل . فمما لا شك فيه أن المسيحية كانت تحولاً عميقاً لليهودية . وقد قلنا غير مرة : إن ذلك الدين الذي كان لا يزال قومياً في جوهره ، قد حل محله دين آخر قادر على أن يكون عاماً . وحل محل الإلّه الذي كان ينفق قوّته في سبيل شعبه ، وكانت عدالته تشمل عبدته قبل كل شيء ، وإن كان يسود بقوته وعدالته معاً كافة الشعوب ، حل محله إلّه حب ، يحب الإنسانية بأسرها . ولهذا السبب لا نحشر أنبياء إسرائيل في زمرة المتصوفين في العصر القديم . فقد كان يهوه قاسياً كل القسوة ، ولم يكن بين إسرائيل وإلّهه من الود ما يجعل من اليهودية هذه الصوفية على نحو ما نفهمها ؛ ومع ذلك فما من تيار فكري أو عاطفي ساهم في بعث الصوفية التي ندعوها كاملة ، أعني صوفية الصوفيين المسيحيين ، مساهمةَ اليهودية . فلئن وجدت تيارات أخرى حملت بعض النفوس على

الصوفية التأملية ، واستحقت بذلك أن تسمى صوفية ، فإنها انتهت إلى التأمل المحض . وكان لا بد ، لاجتياز المسافة بين الفكر والعمل ، من وثبة لم تكن موجودة . وهذه الوثبة هي التي نراها عند الأنبياء . فقد كانوا يعشقون العدالة عشقاً ، ويدعون إليها باسم إلّه إسرائيل. والمسيحية التي خلفت اليهودية مدينةٌ لأنبياء اليهود ، إلى حد كبير ، بهذه الصوفية الفعالة ، القادرة على أن تغزو العالم .

إذا كانت هذه هي الصوفية فينبغي أن تقدم لنا وسيلة نواجه بها مشكلة وجود الله وطبيعته ، مواجهة تجريبية ، إن صح التعبير. بل إننا لا نعتقد أن في وسع الفلسفة أن تواجه هذه المشكلة على غير هذا النحو . ففي رأينا ، بوجه عام ، أن الشيء الموجود هو الشيء المدرك ، أو الشيء الذي يمكن أن يدرك . وهو إذن ما تطلعنا عليه التجربة ، واقعية كانت أم ممكنة . أنت تستطيع أن تبني فكرة عن شيء أو عن كائن كما يبني الهندسي صورة هندسية ، ولكن التجربة وحدها هي التي تقرر أن هذا الشيء موجود بالفعل ، خارج الفكرة التي بنيتها على هذا النحو . لعلك تقول : ولكن هذه هي المسألة كلها . والمسألة هي أن نعرف هل ثمة كائن يمتاز عن سائر الكائنات بأنه لا يدرك بالتجربة ، ولكنه مع ذلك موجود كوجود تلك الكائنات! إنني أسلم لك بذلك لحظة ، رغم أني أرى أن مثل هذا التقرير ، وما يضاف إليه من براهين ، ينْطوي على وهم أساسي . وإنما يبقى علينا أن نبين أن هذا الكائن الذي عرّفناه ، وبرهنا عليه على هذا النحو هو هو الله . ربما قلت : ولكنه هو هو بالتعريف ، وأن لنا أن نهب للكلمات التي نحددها المعنى الذي نشاء . وأنا أسلم لك بهذا أيضاً . ولكنك إذا نسبت إلى الكلمة معنًى مختلفاً اختلافاً أساسياً عن المعنى المألوف ، أصبح هذا المعنى يقابل موضوعاً جديداً ، وأصبح برهانك لا يتصل بالموضوع القديم ، وكنت عندئذٍ تتحدث عن شيء آخر . وتلك بوجه العموم حال الفلسفة حين تتحدث عن

الله. فإنها لا تكاد تعني الإله الذي يفكر فيه عامة الناس. حتى إذا أتيح، بمعجزة، وخلافاً لرأي الفلاسفة، أن يهبط هذا الله إلى ساحة التجربة لأنكره كل الناس، وما عرفوه. إن الدين. في الواقع، سكونياً كان أو حركياً، يعتبر الله قبل كل شيء كائناً يمكن أن يكون على اتصال بنا :-وهذا ما يعجز عنه إله أرسطو الذي أخذ به معظم الذين أعقبوه، مع شيء من التبديل. ولا نريد الآن أن نتعمق فحص المفهوم الارسططالي في الألوهية، ونكتفي بأن نقول إنه يثير سؤالين: ١ - لماذا افترض أرسطو، كمبدأ أول، محركاً لا يتحرك، عقلاً يعقل ذاته، منحبساً في نفسه، لا يفعل إلا بجاذبية كماله، ٢ - وهذا المبدأ الذي افترضه، لماذا سماه إلهاً؟ والجواب على كلا السؤالين سهل: إن النظرية الأفلاطونية في المثل قد رانت على التفكير القديم كله، ثم تغلغلت في الفلسفة الحديثة. فصلة المبدأ الأول الذي قال به أرسطو بالعالم هي الصلة التي أقامها أفلاطون بين المثال والشيء. إن من لا يرى في «الأفكار» إلا منتجات العقل الاجتماعي والفردي، لا يستغرب أن يكون ثمة أفكار، غير محدودة العدد، وغير متحركة، تقابل عدداً لا حد لتنوعه وتغيره من الأشياء التي نراها بالتجربة، فنحن في الواقع نجهد أن نوجد مشابهات بين الأشياء على اختلافها، وأن نلتقط لها مناظر ثابتة على عدم ثباتها، وأن نحصل على أفكار نتصرف فيها خلافاً للأشياء التي تنسل من أيدينا. وهذا كله من صنع الإنسان؛ أما الذي يتفلسف بعد أن أوغل المجتمع في عمله بعيداً، فيجد النتائج مخزونة في اللغة، فإنه ليأخذه العجب لهذه المجموعات من الأفكار كيف صنعت الأشياء على مثالها. ويحسبها عندئذٍ نماذجَ ما الأشياء المتغيرة إلا محاكيات لها. وعندئذٍ تكون هي الواقع الحق. ولا يكون التغير والحركة إلا محاولة دائبة عقيمة تقوم بها أشياء، لا تكاد تسمى موجودة، تجري وراء ذاتها، إن صح التعبير، رجاةَ أن تطابق ثبات الصورة. وهنا نفهمَ لمَ قال أفلاطون، حين وضع فوق عالم

الحس سلماً للمثل التي يسودها مثال المثل أي مثال الخير: إن المثل بوجه عام، ومثال الخير بالحريّ، إنّما تفعل بجاذبية كمالها. وهذه هي تماماً طريقة تأثير « فكرة الفكرة » التي قال بها أرسطو. و« فكرة الفكرة » هذه لا تخلو من صلة بمثال المثل. وإذا كان أفلاطون لم يقل بأن هذا المثال هو الله، وكان « الديميورج » الإلَهُ الصانع الذي ينظم العالم مستقلاً عن مثال الخير، فإن طيماوس محاورة أسطورية، وعلى ذلك فليس لهذا الإلَه الصانع إلا نصف وجود، وأرسطو الذي عزف عن الأساطير يجعل من الألوهية « فكرة » تكاد ألاّ تكون كائناً مفكراً، وربما فضل أن تسمى صورة لا فكرة. ومن هنا ترى أن إلَه أرسطو لا يشبه في شيء الآلهة التي كان يعبدها اليونان، لا ولا إلَه التوراة أو الإنجيل. إن الدين سكونياً كان أو حركياً، يقدم للفلسفة إلَهاً يثير مسائل مختلفة عن هذه كل الاختلاف. ومع ذلك فبهذا الإلَه تعلقت المتيافيزياء، بوجه العموم، وأضافت إليه صفات لا تتفق وحقيقته. ولو نظرت إليه في أصله لرأته يتكون بانصهار جميع الأفكار في فكرة واحدة. ولو نظرت بعدُ إلى هذه الأفكار لرأت قبل كل شيء أنها تمهيد لفعل الفرد والمجتمع في الأشياء، ومن أجل ذلك يقدمها المجتمع للفرد، وأن ليس تنصيب خلاصتها إلهاً إلا تأليهاً لما هو اجتماعي. ولو أنها أخيراً حللت الشروط الاجتماعية لهذا الفعل الفردي الذي يقوم به الفرد بمساعدة المجتمع لرأت أن تبسيط العمل، وتيسير التعاون هما السبب في أن ردّت الأشياء إلى عدد صغير من الرموز أو الأفكار التي يمكن التعبير عنها في الألفاظ، وأن كل فكرة من هذه الأفكار هي لذلك خاصة أو حالة ثابتة اقتطفت من الصيرورة: على حين أن الواقعي هو المتحرك، أو هو بالحريّ حركة، ونحن لا ندرك إلا تغيرات متصلة. ولكننا، للتأثير في الواقع، ولإتمام عمل الصنع الذي هو الموضوع الخاص للعقل الإنساني، نثبت الفكر في محطات، شأننا حين نتربص بضع لحظات، ريثما يبطىء الهدف الذي نريد أن نرمي إليه أو

يقف، فنرمي. ولكن هذه الأوقات التي ليست إلا عوارض للحركة، والتي ليست من جهة أخرى إلا مجرد ظواهر، هذه الصفات التي ليست إلا صوراً اختطفت للحظة من الحركة، نأتي نحن فننظر إليها على أنها الواقع، وعلى أنها هي الجوهري، وما ذلك إلا لأنها هي ما يعنينا في فعلنا في الأشياء. وهكذا يكون التوقف، في نظرنا، سابقاً على الحركة، وأعلى من الحركة، ولا تكون الحركة إلا اضطراباً ينزع إلى السكون. ومن ثم يكون الثبات فوق التغيّر، ولا يكون التغيّر إلا عجزاً ونقصاً، وسعياً إلى الشكل النهائي. بل بهذا الفاصل بين النقطة التي يكون فيها الشيء، والنقطة التي يجب أو يريد أن يصل إليها، يعرّف الحركة والتغير، بل ويقاسان. وبذلك يكون الدوام صورة منحطة من الوجود، والزمان حرماناً من الأبدية. إن هذه المتيافيزياء متضمنة كلها في المفهوم الارسطالي للألوهية. إنها تأليه للعمل الاجتماعي الموطىء للغة، ولعمل الفرد الصناعي الذي يقتضي وجود أنماط أو نماذج. والكلمة اليونانية «آيدُس» (المثال أو الصورة) هي ما يقابل هذا العمل المزدوج، ثم جعلت فكرة الفكرة أو صورة الصور إلّهاً. هذا هو أصل إلّه أرسطو، وهذا معناه. فما لهؤلاء المحدثين يبحثون في وجود الله وطبيعته، مورِّطين أنفسهم في مشكلات لا تحلّ، ولا يمكن أن تطرح على بساط البحث ما لم ننظر إلى الله من وجهة النظر الأرسططالية، وما لم نسمّ إلّهاً هذا الكائن الذي لم يخطر على بال أحد يوماً أن يتوسل إليه.

تُرى، هل الصوفية هي التي تحلّ هذه المشكلات! إنكم تعلمون ما يثار في وجه هذه المشكلة من اعتراضات. وقد رددنا فيها ذلك الاعتراض الذي يقول بأن كل صوفي رجل مختل، وأن كل تصوف حالة مرضية. إن كبار الصوفيين، وهم وحدهم من كنا نعني، كانوا بوجه العموم، رجالاً عاملين أو نساء عاملات. وكان لهم عقل فوق العقول؛ فأما أنه كان من مقلديهم أناس

مختلون ، فهذا لا يعنينا . وأما أن بينهم هم أنفسهم ، من يشعر في بعض اللحظات بتوتر شديد مستديم في العقل والإرادة ، فليس في هذا ضير ؛ فكثير من كبار العباقرة من كانت هذه حاله . إلا أن هناك طائفة أخرى من الاعتراضات ، لا يمكن أن نغفل عنها : يقولون إن تجربة هؤلاء الصوفيين الكبار تجربة شخصية ، استثنائية ، فلا يمكن أن يتثبت منها عامة الناس . ولذلك فهي لا تقاس بالتجربة العلمية ، ولا تستطيع أن تحل المشكلات . وفي وسعنا أن نورد على هذا الاعتراض ردوداً كثيرة . أولاً – إن التجربة العلمية ، أو قل بصورة أعم ، إن الملاحظة التي يسجلها العلم ، ليست دوماً قابلةً لأن تكرّر أو يُتثبَّت منها ؛ ويومَ كانت إفريقيا المركزية لا تزال الأرض المجهولة terra incognita ، كنتم تعمدون إلى ما يرويه لكم سائح واحد ، إذا ما وثقتم من شرفه وكفاءته ؛ حتى لقد أبقيتم على مخططات الرحّالة (ليفنجستون) في خرائطكم مدة طويلة . وربما أجبتم بأن التثبت هنا كان ممكناً بالقوة ، إن لم يكن ممكناً بالفعل . فقد كان في وسع المرء أن يرحل هو بنفسه ، فيرى ما يحدثونه عنه ، وأن الخريطة المرسومة وفقاً لما يرويه سائح وحيد خريطة مؤقتة تنتظر أن يصححها سياح آخرون فتصبح نهائية . ولكن أليس الصوفي هو أيضاً ، قد قام برحلة في وسع آخرين أن يقوموا بها بالقوة ، إن لم يكن بالفعل؟ إن أولئك الذين يقدرون عليها فعلاً لا يقلون عدداً عن أولئك الذين كانت لهم جرأة (ستانلي) وقوته حين مضى للحاق بليفنجستون . فإلى جانب النفوس التي قد تسير في طريق الصوفية حتى النهاية ، هناك كثير من النفوس ، تجتاز جزءاً من هذا الطريق ، على الأقل . فلكم من الناس من يخطون فيها بضع خطوات ، سواء بجهد إرادي منهم ، أو باستعداد طبيعي فيهم! لقد صرح وليم جيمس أنه لم يمر بحالات صوفية ولكنه أضاف إلى ذلك أنه حين يستمع إلى إنسان عاناها بالتجربة « فإنه يحسّ في نفسه شيئاً يرجّع صداها » ولعل معظمنا يشعر بمثل هذا . ولا نريد

أن نردّ على تلك الاعتراضات الساخطة التي يوجهها أولئك الذين لا يرون في الصوفية إلا تدجيلاً أو جنوناً. فلئن كان من الناس من أوصدت نفوسهم في وجه التجربة الصوفية، فما يستطيعون أن يشعروا منها بشيء، ولا أن يتخيلوا منها شيئاً، فإن منهم أيضاً من لا يرى في الموسيقى إلا ضوضاء فارغة، فيعلن رأيه في الموسيقيين بهذه اللهجة نفسها من السخط والحنق. فهل يتخذ كلامهم هذا حجة على الموسيقيين؟!.. فدعونا إذن من هذه الأقوال السلبية ولتنظروا في التجربة الصوفية، وأنا زعيم أنكم سرعان ما ستزهون بصدقها زهواً.

ولنلاحظ أولاً اتفاق المتصوفة فيما بينهم. إن هذه الظاهرة واضحة جداً لدى الصوفيين المسيحيين. فتراهم جميعاً يجتازون سلسلة من الحالات حتى يبلغوا المرحلة الإلهية النهائية. وقد تختلف هذه الحالات باختلاف المتصوفين، إلا أنها متشابهة أكبر التشابه. والطريق، على كل حال، واحدة، ولو فرضنا أن المحطات مختلفة. وكذلك نقطة النهاية فإنها واحدة. فتراهم يصفونها بعبارات واحدة، وصور واحدة، واستعارات واحدة. رغم أنهم لم يعرفوا بعضهم بعضاً، في معظم الأحيان. وإذا عرف بعضهم بعضاً أحياناً، وكان هنالك تقاليد صوفية تأثر بها جميع الصوفيين، فإن كبار الصوفيين قلّما يحفلون بهذه التقاليد، فلكل واحد منهم أصالته التي لا يريدها ولا يرغب فيها، ولكننا نشعر أنه مرتبط بها ارتباطاً أساسياً، وأنه موضوع عناية خاصة، ولو لم يصبح جديراً بها بعد. فإن قيل إن الاشتراك بالدين كافٍ لتفسير هذه المشابهة، وإن الصوفيين المسيحيين قد اغتذوا جميعاً بالإنجيل، وتلقوا تعاليم لاهوتية واحدة، قلنا فإن كانت المشابهات في الرؤى تفسّر حقاً بالاشتراك في الدين، فإن هذه الرؤى لا تحتل من حياة كبار الصوفيين إلا مجالاً ضيقاً، فسرعان ما يتخطونها، فما يبقى لها في نظرهم إلا قيمة رمزية. ولئن خضعوا للتعليم اللاهوتي خضوعاً مطلقاً، وكانوا يذعنون

للكاهن بصورة خاصة ، فما أصدق من قال : « إنهم لا يخضعون إلا لأنفسهم ، وثمة غريزة لا تخطىء ترشدهم إلى من يوجههم في الطريق التي يريدون أن يسلكوها . حتى إذا اتفق أن حاد هذا عن جادتهم رأيتهم ينفضون عنهم سلطانه ، ويعدون أنفسهم ، لشعورهم بالقوة في اتصالهم المباشر بالله . أهلاً لحرية أسمى »[1] . وقد يكون من المفيد أن ندرس هنا العلاقات بين الموجِّه والموجَّه ، وربما وجدنا أن الذي قبل منهما أن يكون موجَّهاً قد أصبح موجِّهاً غير مرة . ولكن هذا ليس هو النقطة الهامة بالنسبة إلينا . والذي نريد أن نقوله هو أنه إذا ردت المشابهات الخارجية بين المتصوفين إلى الاشتراك في التقاليد والتعليم ، فإن التوافق العميق دليل على وحدة في الحدس . ولا يفسر هذا إلا بأن الكائن الذي يعتقدون أنهم متصلون به موجود فعلاً . وما قولكم في أن كافة الصوفيات ، قديمها وحديثها ، إن تفاوتت في المدى الذي بلغته ، فتوقفت تارة هنا وتارة هناك ، فإنها تسير جميعها في هذا الاتجاه نفسه .

على أننا نعترف أن التجربة الصوفية لا تستطيع وحدها أن تأتي للفيلسوف باليقين النهائي . ولن تكون مقنعة تمام الإقناع إلا إذا رأى الفيلسوف عن طريق آخر ، كطريق التجربة الحسية ، أو البرهان القائم عليها ، أن من المعقول أن يكون ثمة تجربة ممتازة يتصل فيها الإنسان بمبدأ عال . فإذا وقع بعدئذٍ على هذه التجربة لدى الصوفيين ، أضاف إليها النتائج المكتسبة ، فألقت هذه النتائج المكتسبة على الصوفية شيئاً من موضوعيتها .

فما من منبع للمعرفة غير التجربة . ولكن لما كان تدوين الحادث عقلياً يفوق الحادث الخام بالضرورة فليست كل التجارب صحيحة على حد سواء ،

---

(١) م . دومو نتموراند ، سيكولوجيا المتصوفة الكاثوليكيين السنيين ، باريس ١٩٢٠ ص ١٧ .

وباعثة على يقين واحد ، فكثير منها يؤدي إلى نتائج محتملة فحسب . ولكن الاحتمالات يمكن أن ينضم بعضها إلى بعض ، ثم يؤدي هذا الانضمام إلى نتيجة تعدل ، في العمل ، اليقين . وقد سبق أن تحدثنا عن « خطوط الحوادث » التي لا يُظهر واحدها إلا اتجاه الحقيقة لأنه لا يوغل بعيداً ، فإذا مددنا خطين منهما حتى تقاطعا ، حصلنا على الحقيقة نفسها . إن المسّاح يقيس المسافة التي تفصله عن نقطة لا يستطيع بلوغها بأن ينظر إليها تباعاً من نقطتين يستطيع بلوغهما . إن طريقة التقاطع هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تتقدم بالميتافيزياء تقدماً حاسماً ؛ وبوساطتها ينشأ التعاون بين الفلاسفة فتصبح الميتافيزياء كالعلم ، تتقدم بأن تتراكم النتائج المحصلة تراكماً تدريجياً ، بدلاً من أن تكون مذهباً تاماً ندين به كله أو ننبذه كله ، ولا ننفك نشك فيه ثم نبدأ الطريق من أوله . وقد أدى بنا تعمق بعض المسائل المختلفة في المشكلة الدينية إلى نتائج تجعل وجود تجربة خاصة ممتازة كالتجربة الصوفية أمراً محتملاً . ثم إن التجربة الصوفية إذا دُرست لذاتها أمدتنا بمعلومات يمكن أن تنضم إلى المعلومات المحصَّلة في ميدان آخر ، وعن طريق أخرى ، وكل من هذه وتلك تشد من أزر صاحبتها وتتمها ، ولنبدأ بالنقطة الأولى .

توصلنا ، باتباعنا مسلمات البيولوجيا ما وسعنا ذلك ، إلى فكرة وثبة حيوية وتطور مبدع . وقد بينا في مستهل الفصل السابق أن هذه الفكرة ، لا صلة لها بالفروض التي تقوم عليها الميتافيزياء ، لأنها تكثيف وقائع ، وخلاصة خلاصات . ونتساءل الآن من أين أتت هذه الوثبة ، وما هو مبدؤها؟ إذا كانت قائمة بذاتها فما هي في ذاتها ، وما المعنى الذي نهبه لمجموع مظاهرها؟ إن ما نشاهده من وقائع لا يأتي لهذه الأسئلة بجواب . ولكننا نلمح الاتجاه الذي يمكن أن يأتي منه الجواب . إن الطاقة النافذة في المادة قد بدت لنا في الواقع على أنها تحت شعورية وفوق شعورية ، فهي على

كل حال من طبيعة الشعور ، وقد كان عليها أن تحتال على كثير من العقبات ، وأن تتضيّق حتى تنفذ ، وأن تتوزع على خطوط في التطور متباعدة . وفي نهايتي المسارين الرئيسيين وجدنا ذينكم الطرازين من المعرفة اللذين انقسمت إليهما حتى تكون ذات مادة فكانت غريزةَ الحشرة وعقلَ الإنسان . وكانت الغريزة حدسية وكان العقل يفكر ويبرهن . نعم ما أصبح الحدس غريزة إلا والحط ؛ فقد نوم هذا الحدس في سبيل النوع حتى أن ما احتفظ به من شعور اتخذ شكل السرمنة . إلا أنه قد بقي حول الغريزة الحيوانية هدبات من عقل ،كما أحيط العقل الإنساني بهالة من حدس . وظل هذا الحدس عند الإنسان مجرداً عن المنفعة واعياً ؛ إلا أنه كان شعاعاً ضئيلاً ولم يكن هذا الشعاع لينفذ إلى بعيد . ومع ذلك فمن هذا الشعاع يمكن أن يأتي النور إذا أمكن يوماً أن تضاء الوثبة الحيوية في حقيقتها ومعناها ووظيفتها . لقد كان هذا الحدس يتجه إلى الداخل واستطعنا بتقويته قليلاً أن ندرك اتصال حياتنا الداخلية . فهلا يكون في وسعه إذا زدنا في تقويته أن يصل بنا إلى جذور وجودنا ، وأن يطلعنا بذلك على مبدأ الحياة نفسه؟ وترى أليست النفس الصوفية هي التي تنعم بهذا الامتياز؟ وهنا نصل إلى النقطة الثانية . لقد كان السؤال أولاً هل الصوفيون أناس مختلون لا أكثر ، وهل تجاربهم أوهام لا غير؟ وقد سوينا المسألة فيما يتصل بكبار الصوفيين على الأقل ، وعلينا أن نتساءل بعد ذلك هل الصوفية ليست إلا صورة قوية من الحماسة الدينية ، صورة خيالية يمكن أن يتخذها الدين التقليدي لدى النفوس العاطفية ، أو أنها ، على استقائها كل ما تستطيعه من هذا الدين ، ونشدانها التأييد فيه ، واستخدامها لغته ، ذات محتوى أصيل ، مستقى مباشرة من منبع الدين نفسه ، ومستقل عما يدين به الدين للتقاليد واللاهوت والكنائس . فإذا كانت الأولى فهي بعيدة عن الفلسفة حتماً ، لأن الفلسفة لا تعبأ بوحي نزل في تاريخ معين، ولا بالمؤسسات التي تبلّغ هذا الوحي ، ولا

بالإيمان الذي يقبله ، إذ ينبغي لها أن تقتصر على التجربة والبرهان . أما إذا كانت الثانية فيكفي أن تؤخذ الصوفية في حالتها الصافية ، مجردة عن الرؤى والرموز والصيغ اللاهوتية التي تعبر بها عن نفسها ، حتى تكون أقوى عضد للبحث الفلسفي . وقد بدا لنا أن المفهوم الثاني من هذين المفهومين في صلات الصوفية بالدين هو المقبول . فوجب أن نعرف إذن إلى أي مدى تكون التجربة الصوفية امتداداً للتجربة التي أدت بنا إلى الاعتقاد بالوثبة الحيوية . إن كل ما يمكن أن تقدمه للفلسفة من معلومات يمكن أن ترده لها الفلسفة على صورة تأييد .

ولنلاحظ أولاً أن الصوفيين يذرون جانباً ما أسميناه بالمشكلات الزائفة ، حتى لقد يقال إنهم لا يطرحون أية مشكلة ، صحيحة كانت أم زائفة . وهذا صحيح ، إلا أنهم يأتون لنا بالجواب الضمني على كثير من المشكلات التي تشغل الفلسفة . أما المشكلات التي وقفت عندها الفلسفة خطأً فإنهم يرون ضمناً أنها غير موجودة . وقد بينا أن قسماً من الميتافيزياء يحوم ، عن وعي أو غير وعي ، حول هذه المشكلة : لماذا كان شيء؟ لماذا كانت المادة أو الأرواح أو الله بدلاً من ألا يكون شيء؟ إن هذا السؤال يفترض سلفاً أن الواقع يشغل فراغاً ، وأن تحت الوجود العدم ، وأن المفروض أن لا يوجد شيء ، فيجب أن نفسر لِمَ كان في الواقع شيء . إن هذا الافتراض القبلي وهمٌ محض ، لأن فكرة العدم المطلق ليس لها من المعنى أكثر مما لفكرة دائرة مربعة : إن غياب شيء ما هو دوماً حضور شيء آخر - نفضل أن نجهله لأنه ليس ما يفيدنا أو ما نتوقعه - ولذلك فما الحذف إلا إحلال ، ما هو إلا عملية ذات وجهين نحب أن ننظر إليها من وجه واحد . ففكرة إزالة كل شيء تهدم إذن نفسها بنفسها ولا يمكن تصورها ؛ إنها فكرة زائفة ، إنها سراب تصوّر . ولكن هذا الوهم يثير مسائل هي المنبع الأساسي للقلق المتيافيزيائي . أما الصوفي فيرى أن هذه المسائل لا تطرح ؛ إنها أوهام بصرية

مردها إلى بنية العقل الإنساني ، وهي لذلك ما تلبث أن تمحي وتزول إذا سما المرء عن وجهة النظر الإنسانية. والصوفي ، لأسباب شبيهة بهذه ، لا تهمه كذلك الصعوبات التي ركمتها الفلسفة حول الصفات المتيافيزيائية للإله. فما له ولهذه التحديدات ، وليست إلا سلباً ، ولا يمكن أن يُعبَّر عنها إلا بالسلب! إنه يرى ما هو الله ، ولا يرى ما ليس هو. فإذا أراد الفيلسوف أن يسأله عن شيء فليسأله عن طبيعة الله التي أدركها مباشرة بما فيها من إيجابي ، أعني بما فيها من أمور تدركها عينا النفس.

وما على الفيلسوف إلا أن يصوغ التصوف في عبارات حتى يكون قد حدد طبيعة الله هذه. إن الله حب وهو موضوع حب: هذا ما تأتي به الصوفية. ولن يفرغ الصوفي من الحديث عن هذا الحب المزدوج. إن وصفه لن ينتهي ، لأن الشيء الذي يصفه شيء يفوق الوصف. ولكن الأمر الذي يقوله بوضوح هو أن الحب الإلهي ليس شيئاً غير الله ، بل هو الله نفسه. وبهذه الإشارة يجب أن يتشبث الفيلسوف الذي يرى الله شخصاً ، ولا يريد مع ذلك أن يسرف في التشبيه. يجب أن يفكّر مثلاً في الحماسة التي يمكن أن تلهب النفس ، وتأتي على كل ما فيها ، ثم تستأثر بالمكان وحدها ؛ وحينئذٍ يصبح الشخص وهذا الانفعالَ شيئاً واحداً. ولكنه مع ذلك هو هو ذاته بل لم يكن في لحظة ما عين ذاته إلى هذا الحد: لأنه الآن مبسَّط وموحَّد ومقوّى ؛ ولا كان محملاً بالفكر إلى هذا الحد ، إذا صح كما قلنا أن يكون هناك نوعان من الانفعال أولهما دون العقل وهو اضطراب يعقب تصوراً ، وثانيهما فوق العقل وهو يسبق الفكرة. وهو أكثر من فكرة ، وإنما يمكن أن ينشق عن أفكار إذا شاء أن يكون له جسد وهو الروح الخالصة. أيُّ شيء أكثر إحكاماً وتنظيماً من لحن لبتهوفن؟ ومع ذلك فإن الموسيقيّ طوال عمله في التنسيق والتنقيح والاصطفاء ، وهذا يتم في مستوى العقل ، يصعد إلى نقطة فوق هذا المستوى يسألها القبول أو الرفض ويسألها الاتجاه والإلهام. في

هذه النقطة يثوي انفعال غير منقسم ، يساعده العقل ، ولا شك ، حتى يخرج في موسيقى ، ولكنه هو نفسه أكثر من موسيقى ، وأكثر من عقل . وهو ، خلافاً للانفعال الذي دون العقل ، يظل مرتبطاً بالإرادة ، وعلى الفنان حتى يتصل به أن يبذل جهداً في كل مرة ، كالعين التي تريد أن تستجلي نجماً غاب عنها في الظلام . إن انفعالاً من هذا النوع لشبيه ولا شك ، ولو شبهاً بعيداً ، بالحب السامي الذي يراه الصوفي جوهر الله . ومهما يكن من أمر فعلى الفيلسوف أن يفكر فيه حين يحصر الحدس الصوفي شيئاً فشيئاً ليفصح عنه في عبارات عقلية .

قد لا يكون هذا الفيلسوف موسيقياً ولكنه على العموم كاتب . وتحليل حالته النفسية الخاصة ، حين يكتب ، يساعده على أن يفهم كيف أن الحب الذي يعتقد الصوفيون أنه جوهر الله يمكن أن يكون قوة إبداع وشخصاً معاً . إن الكاتب حين يكتب يكون عادة في منطقة التصورات والكلمات ، والمجتمع يقدم له أفكاراً أوجدها من سبقوه واختزنتها اللغة ، فيأتي هو ويمزج بينها مزجاً جديداً بعد أن يحورها بعض التحوير ليدخلها في مركبه الجديد . إن هذه الطريقة تؤدي إلى نتيجة مرضية بعض الشيء ، ولكنها على كل حال تؤدي إلى نتيجة ما ، وفي زمن محدود . وقد يكون الأثر الناتج أصيلاً قوياً ، وغالباً ما يغتني به الفكر الإنساني . ولكنه لن يكون إلا ازدياداً في المحصول السنوي ، ويظل العقل الاجتماعي يعيش من نفس التربة ، وعلى ذات القيم . إلا أن هناك طريقة أخرى في التأليف أكثر طموحاً وأقل ضماناً ولست تدري متى تؤدي إلى نتيجة . وهي تقوم على الصعود من المستوى العقلي والاجتماعي إلى نقطة من النفس تصدر عنها حاجة إلى إبداع . والروح التي تقيم فيها هذه الحاجة قد لا تكون شعوراً ملياً إلا مرة في العمر . ولكنها تظل حاضرة دوماً ، انفعالاً فريداً ، هزةً أو وثبة ، تُستقبل من أعماق الأشياء نفسها . وللخضوع إليها خضوعاً تاماً ، لا

بد من صوغ كلمات أو خلق أفكار. ولكن ذلك لن يكون تبليغاً، ولن يكون بالتالي كتابة. ومع ذلك يحاول الكاتب أن يحقق ما لا يتحقق، فيمضي باحثاً عن الانفعال البسيط ،وهو الصورة التي تريد أن تخلق مادتها، ويمضي معها إلى لقاء أفكار مهيأة من قبل، وكلمات موجودة من سابق، أعني إلى تجزيئات اجتماعية للواقع. ويشعر طوال الطريق أن هذه الصورة تظهر في إشارات هي وليدة ذاتها، أي في أجزاء من ذاتها أصبحت ذات مادة. إن كل جزء من هذه الأجزاء فريد في نوعه، فكيف نؤدي بها إلى أن تنطبق على كلمات تعبر من قبل عن أشياء؟ لا بد في الواقع من قسر الكلمات، وإكراه العناصر. ومع ذلك، فليس النجاح بمضمون أبداً. فترى الكاتب يتساءل في كل لحظة هل يكتب له أن يصل إلى الشاطىء بسلام. وكلما أصاب نجاحاً جزئياً حمد عليه الصدفة كصانع الأحاجي اللفظية يحمد للصدفة ما يقع عليه من ألفاظ يمكن أن تكون موضوعاً لعبثه. ولكنه إذا قيّض له أن يصل إلى الشاطىء يكون قد أغنى الإنسانية بفكرة قادرة على أن تكتسي لوناً جديداً في نظر كل جيل جديد، يكون قد أغناها برأسمال يدر الأرباح إلى غير نهاية، لا بمبلغ من المال سرعان ما ينفق. هاتان هما الطريقتان في التأليف الأدبي. وهما تختلفان إحداهما عن الأخرى اختلافاً أساسياً ولو كانت الواحدة لا تنفي الأخرى. وفي الطريقة الثانية، أي في خلق الصورة لمادتها، يجب أن يفكر الفيلسوف، حتى يتمثل ذلك الحب، الذي يرى فيه المتصوف جوهر الله، على أنه قوة خلاقة.

فهل لهذا الحب من موضوع؟ ولنلاحظ أن الانفعال السامي مكتف بذاته. إصغ إلى هذه القطعة الموسيقية مثلاً. إنها تعبر عن الحب؛ ومع ذلك فليس هذا الحب حباً لشخص. وتستمع إلى قطعة موسيقية أخرى فإذا هي تعبر عن حب آخر، فأنت في جوين مختلفين لعاطفتين مختلفتين، أنت تتنسم عطرين مختلفين، والحب في الحالين يوصف بجوهره لا بموضوعه. على أن من

الصعب أن نتصور حباً فعالاً غير موجه إلى شيء. والواقع أن الصوفيين متفقون جميعاً على أن بالله حاجة إلينا كحاجتنا إليه. وهل يحتاج إلينا إلا ليحبنا؟ تلك هي النتيجة التي يجب أن يستخلصها الفيلسوف الذي يعنى بالتجربة الصوفية. يجب أن يتصور الخلق على أنه إرادة الله في أن يخلق خلاقين، في أن يلحق به كائنات جديرة بحبه. ويتردد المرء في قبول ذلك لو لم يكن ثمة غير هؤلاء الناس الضعاف الذين يسكنون ركناً من الكون يدعى بالأرض. ولكنا قلنا سابقاً إنه من المحتمل أن تكون الحياة موجودة في كافة السيارات، المرتبطة بكافة الكواكب. وهي وإن كانت، لتباين الظروف في هذه السيارات، ذات أشكال على غاية من التنوع، وبعيدة كل البعد عما نتصور، فإن جوهرها واحد فيها جميعاً، وهو كونها تجمع القدرة الكامنة بالتدريج حتى تنفقها فجأة في أعمال حرة. وقد يتردد المرء أيضاً في قبول ذلك إذا كان يرى ظهور كائن كالإنسان، قادر على أن يحِب ويحَب، من بين الحيوانات والنباتات التي تعمر الأرض، أمراً عرضياً؛ ولكننا بينا أن هذا الظهور، وإن لم يكن مقدراً من قبل، فإنه ليس بعارض. ورغم أنه كان ثمة خطوط أخرى للتطور غير الخط الذي ينتهي إلى الإنسان، ورغم ما هنالك من نقص في الإنسان نفسه، فإنا نستطيع أن نقول، من غير أن ننأى بذلك عن التجربة، إن هذا الإنسان هو علة وجود الحياة على هذه السيارة. وأخيراً قد يتردد المرء أيضاً إذا كان يعتقد أن الكون هو في جوهره مادة صرف أتت الحياة فانضافت إليها: ولكننا بينا أن المادة، والحياة على نحو ما نفهمها، قد وجدتا معاً متضامنتين. وإذا كانت الحال كذلك، فلا شيء يمنع الفيلسوف من أن يذهب بهذه الفكرة التي يوحي بها إليه المتصوف، إلى أقصاها، وهي فكرة كونٍ ليس إلا الجانب المرئي الملموس منَ الحب ومن الحاجة إلى الحب، مع كل ما تستتبعه هذه العاطفة المبدعة من ظهور كائنات حية يجد فيها هذا الانفعال تمامه، وظهور عدد لا نهاية له من الكائنات الحية

الأخرى التي بدونها لا تستطيع تلك الكائنات الحية أن تظهر، ووجود نطاق واسع من المادة بدونه لا يمكن أن تكون حياة.

إننا، ولا شك، نتجاوز في هذا ما انتهينا إليه في « التطور المبدع ». فقد أردنا هنالك، ألا نبعد عن الوقائع ما وسعنا ذلك. وما قلنا شيئاً إلا أتت التجربة مؤيدة له. وقبل أن يأتي هذا التأييد كنا ننتهي إلى نتائج يخولنا المنهج الفلسفي، على نحو ما نفهمه، أن نعدها صحيحة. أما هنا فنحن في نطاق ما يمكن أن يكون صحيحاً. ولكننا نعود فنقول: إن اليقين الفلسفي على درجات، وهو يستعين بالحدس كما يستعين بالبرهان. وإذا كان من الممكن أن يُمَدَّ الحدس القائم على العلم فلن يكون ذلك إلا بالحدس الصوفي. والواقع أن النتائج التي أتينا على عرضها تُتم إتماماً طبيعياً، وإن لم يكن ضرورياً، ما انتهينا إليه في مؤلفاتنا السابقة. إن قوة مبدعة هي الحب، تريد أن تستخرج من ذاتها كائنات جديرة بأن تُحَب، لتَستطيع أن تنثر عوالمَ تكون ماديتها، من حيث هي نقيض للروحانية الإلهية، معبّرةً فقط عن التمييز بين ما هو مخلوق وبين من يخلق، بين الأنغام المتراصفة التي تؤلف اللحن، وبين العاطفة غير المقسمة التي تساقطها. وتكون الوثبة الحية والمادة الصرف، في كل من هذه العوالم، جانبين من الخلق يتمم أحدهما الآخر. فالحياة تنقسم بالمادة التي تنفذ فيها إلى كائنات متميزة، وتبقى القوى التي تحملها متحدة معاً على قدر ما تسمح بذلك مكانية المادة التي تظهرها. ولكن هذا التداخل لم يتحقق على سيارتنا. وكل شيء يحمل على الاعتقاد أن المادة، التي وجدت ها هنا متممة للحياة، لا تيسر وثبة الحياة، فبدلاً من أن تظل الدفعة الأصلية متماسكة غير متجزئة حتى النهاية، تراها تتطور في اتجاهات متباعدة. وحتى في المسار الذي نفذ إليه القسم الجوهري من هذه الدفعة، ترى أنها انتهت إلى أن استنفدت قوتها، فانقلبت حركتها المستقيمة إلى حركة دائرية. إن الإنسانية التي تقيم في

نهاية هذا المسار تدور في هذه الدائرة. وهذا ما انتهينا إليه. وما علينا، إذا أردنا أن نتخطى هذه النتيجة، بعيدين عن الافتراضات الهوائية، إلا أن نستهدي بالصوفية. لقد قررنا وجود التيار الحيوي الذي ينفذ في المادة والذي هو ولا شك علة وجودها، ولم نتساءل بعد أليس لهذه الإنسانية التي تقيم في نهاية اتجاهه الرئيسي من علة وجود غير ذاتها؟ أما الحدس الصوفي فإنه يلقي هذا السؤال المزدوج بالإجابة عليه، فيقول. إن الكائنات قد وجدت حتى تحِب وتحَب، لأن القدرة المبدعة إنّما هي حب. ولما كانت منفصلة عن الله الذي هو هذه القدرة نفسها كان لا يمكن أن توجد إلا في كون، فكان الكون. وفي جزء من هذا الكون، هو هذه السيارة التي نعيش فوقها، وربما كان المجموعة الشمسية كلها، كان لا بد لهذه الكائنات، حتى توجد، أن تؤلف نوعاً؛ وهذا النوع استدعى بالضرورة طائفة من الأنواع كانت له الموطىء أو العضد أو الأثافيّ. أما في غير هذا الجزء فلعله لا يوجد إلا أفراد متميزون تميزاً أساسياً، هذا إذا فرضنا أنهم كذلك كثرة وأنهم قانون. ولعل هذه الأفراد قد وجدت كاملة دفعة واحدة. أما على الأرض، فالنوع، وهو علة وجود سائر الأنواع، ليس إلا جزءاً من ذاته. وما كان له أن يحلم في أن يصبح كلَّ ذاته لولا أن بعض أفراده قد استطاعوا، بجهد فردي انضاف إلى عمل الحياة العام، أن يحطموا المقاومة التي كانت تبديها الأداة، وأن ينتصروا على المادية فيدركوا الله. وأولئك هم الصوفية. لقد شقوا طريقاً يستطيع آخرون أن يسيروا فيه، وإنهم بذلك يدلون الفيلسوف من أين تأتي الحياة وإلى أين تذهب.

ولا يكل الناس من الترديد بأن ليس الإنسان شيئاً على هذه الأرض، ولا الأرض في هذا الكون. ومع ذلك فإن الإنسان، حتى بجسده، لا يشغل فقط هذا المكان الضيق الذي ينسب إليه عادة، والذي اكتفى به باسكال نفسه حين قال إن هذه «القصبة المفكرة» ليست من الناحية المادية إلا

« قصبة » لا أكثر. ذلك أنه إذا كان جسدنا هو المادة التي ينصب عليها الشعور فإنه ملازم للشعور، فيشمل كل ما ندرك، ويذهب حتى النجوم. ولكن هذا الجسم الواسع، الذي هو الكون، يتغير في كل لحظة بل يتغير في بعض الأحيان تغيراً أساسياً في جزء من ذاته يشغل منه المركز ويقيم في حيز صغير. بينا الجسم الداخلي المركزي الثابت بعض الثبات حاضر باستمرار، بل هو فاعل أيضاً لا حاضر فحسب، فبه فقط نستطيع أن نحرك أجزاء أخرى منه، ولما كان العمل هو المهم في الأمر، وكان من المفهوم أننا نوجد حيث نعمل، تعودنا على أن نحبس الشعور في الجسم الصغير ونهمل الجسم الواسع. وساعد على ذلك العلم، الذي يعد الإدراك الخارجي حادثة ثانوية ملحقة بالعمليات الداخلية الدماغية التي تقابله. وكل ما ندركه من الجسم الأكبر ما هو في نظره إلا شبح يلقيه الجسم الأصغر إلى الخارج. ولقد سبق أن فضحنا هذا الوهم الذي تنطوي عليه هذه الميتافيزياء[1].

فلئن كان سطح جسمنا الصغير المنظم (والمنظم وفقاً لغاية العمل المباشر) هو موضع حركاتنا الفعلية، فإن جسمنا الكبير غير الحي هو موضع أفعالنا الإمكانية والممكنة نظرياً. ولكن لما كانت مراكز الإدراك في الدماغ هي الكشافة والممهدة لهذه الأفعال الإمكانية، وهي التي ترسم مخططها داخلياً، فإن كل شيء يجري كما لو كانت إدراكاتنا الخارجية يوجدها الدماغ - ثم يلقيها في المكان. ولكن الحقيقة غير هذا تماماً. ونحن موجودون فعلياً في كل ما ندرك، ولو بأجزاء من ذاتنا تتغير بلا انقطاع وليس فيها إلا أفعال إمكانية. فإذا نظرنا إلى الأمور بهذا المنظار لم نقل عن جسمنا إنه قطرة تائهة في خضم الكون الواسع.

---

(١) المادة والذاكرة، باريس ١٨٩٦، الفصل الأول كله.

ونحن حين نتحدث عن صغر الإنسان وكبر الكون فإنما نفكر في تعقد هذا الكون مثلما نفكر في اتساعه. فالشخص يبدو لنا بسيطاً، بينما العالم المادي معقد تعقيداً يتحدى كل خيال، حتى أن أصغر جزيء مرئي من المادة عالم قائم بذاته. ولذلك صعب علينا أن نسلم أن هذا الكون لم يوجد إلا من أجل هذا الإنسان. ولكن فلنهون علينا، فربَّ أمر، إذا لم تحسن النظر إليه، قسمتَه إلى أجزاء لا حصر لعددها بينما هو في حقيقته كل بسيط. أنقل يدك من نقطة إلى أخرى: إن هذه الحركة هي بالنسبة إليك، أنت الذي تدركها من داخل، حركة لا تتجزأ، أما أنا، الذي ألمحها من خارج، وأوجه انتباهي إلى المسافة المقطوعة، فإني أقول لنفسي: لا بد أن الحركة قد اجتازت أولاً النصف الأول من المسافة، ثم نصف النصف الثاني ثم نصف الباقي وهكذا دواليك: وقد أستمر في العد مليارات من السنين ثم لا انتهي إلى استنفاد الأفعال التي تنقسم إليها في نظري الحركة التي تشعر أنت أنها غير منقسمة. وهكذا فإن الحركة التي تخلق النوع الإنساني، أو قل بصورة عامة، تخلق ما يكون موضوعاً لحب الخالق، قد تتطلب شروطاً، ثم تقتضي هذه الشروط شروطاً أخرى، ثم تجر هذه شروطاً ثالثة وهكذا دواليك، إلى غير نهاية. وما إن نفكر في هذه الكثرة حتى ينتابنا دوار. ولكنها مع ذلك ليست إلا القفا من كل لا ينقسم. نعم، إن الأفعال التي لا نهاية لعددها والتي تقسم إليها حركة اليد هي أفعال إمكانية فحسب، وهي إنما كانت ضرورية في إمكانيتها لتحقق الحركة بالفعل، بينما الأجزاء المكونة للكون، وأجزاء هذه الأجزاء، هي وقائع موجودة، وللحي منها من التلقائية ما قد يصل به إلى الحرية في العمل. ولذلك فنحن لا ندعي أن صلة المعقَّد بالبسيط هي نفسها في الحالين. ولكننا أردنا فقط أن نبين بهذا التشبيه أن التعقيد، ولو كان كبيراً لا حد له، ليس دليلاً على القيمة والشأن، وأن الوجود البسيط قد يقتضي شروطاً تتسلسل إلى غير نهاية.

والنتيجة التي نخلص إليها حين ننسب للإنسان مثل هذا المكان ، ونعزو للحياة مثل هذا المعنى ، تبدو نتيجة تفاؤلية . ولكن سرعان ما تتراءى لنا طائفة الآلام التي تغشى ميدان الحياة ، من أحط مراتب الشعور حتى أعلاها في الإنسان. على أن الألم في طائفة الحيوانات على غير ما يتصور الإنسان. وإذا كنا لا نذهب إلى الأخذ بنظرية ديكارت في الحيوانات - الآلات ، فإننا نستطيع أن نقدر أن الألم يكون ضئيلاً جداً في كائنات ليس لها ذاكرة فعالة ، فما تصل حاضرها بماضيها ، ولا هي أشخاص تماماً . إن شعورها لمن طبيعة سرمنية ، فليس للذاتها وآلامها ذلك الترجيع العميق الدائم الذي للذاتنا وآلامنا نحن. وهل تعد الآلام التي يشعر بها الإنسان في الأحلام آلاماً حقيقية؟ بل أنظر إلى الإنسان نفسه : ألا يرجع الألم الجسمي في معظم الأحيان إلى التهور وقلة التبصر ، أو إلى رغبات مرهفة ، وحاجات مصطنعة . أما الألم النفسي فهو ناجم كذلك عن خطأ منا . وعلى كل حال ، فما كان ليكون شديداً لولا أننا أسرفنا في إثارة عاطفتنا حتى غدت مريضة. إن ألمنا ليمتد ويتكاثر إلى غير نهاية بتفكيرنا فيه. والخلاصة أن في وسعنا أن نضيف بعض الفقرات إلى « إلّهيات » ليبنتس. ولكننا لا نريد ذلك. فقد تروق أمثال هذه التأملات فيلسوفاً يخلو إلى نفسه في الوحدة. أما الأم التي فقدت ابنها فما عسانا قائلين لها؟ لالا! إن الألم لواقع مرعب ، وأنه لتفاؤل واهن أن نعرّف الشر قبلياً ، ولو رددناه إلى ما هو فعلياً ، بأنه نقص الخير! ولكن فلننظر إلى هاتين الظاهرتين ، ألا ترون أنهما دليل على تفاؤل واقعي؟ أولاهما أن الإنسانية تحرص على الحياة ، فهي إذن تراها في مجموعها حسنة. والثانية أن ثمة فرحاً لا شائبة فيه يعلو على اللذة ويعلو على الألم ، وهو الحالة النفسية النهائية التي يبلغها الصوفي . وبهذا المعنى المزدوج ، ومن وجهتي النظر هاتين ، ترون أن التفاؤل يفرض نفسه فرضاً من غير أن يتطوع الفيلسوف للدفاع عن الله . قد يقال : ولكن ،

لئن كانت الحياة حسنة في جملتها فإنها تكون أحسن بغير الألم ، وإن الألم لا يمكن أن يريده إله هو إله حب . ولكن ما الذي يبرهن على أن الألم قد أراده الله؟ لقد بينا أن ما يظهر من جانب كثرةً هائلة من الأشياء ، الألم واحد منها ، يمكن أن يبدو من جانب آخر فعلاً غير منقسم ، بحيث أن حذف قسم من الأقسام معناه حذف الكل . وقد يجاب على هذا أيضاً بأنه كان في الإمكان أن يكون الكل غير ذلك ، بحيث لا يكون الألم جزءاً منه ، وأن الحياة كان يمكن أن تكون إذن خيراً مما هي . وقد يستنتجون من ذلك أنه إن صح حقاً وجود مبدأ ، وكان هذا المبدأ حباً ، فإنه لا يقدر على كل شيء ، ولن يكون إذن إلهاً . ولكن هذه هي المسألة في الواقع . ما معنى « القدرة الكلية »؟ لقد بينا أن فكرة « اللاشيء » شبيهة بفكرة الدائرة المربعة ، فسرعان ما تضمحل بالتحليل ، فما تخلف وراءها غير اللفظ ، وأنها إذن فكرة زائفة . أفليس الأمر كذلك بالنسبة إلى فكرة « كل شيء » ، إذا كان المقصود بهذه الكلمة ليس مجموع الواقع فحسب ، بل مجموع ما هو ممكن أيضاً؟ أما أنا فقد أستطيع أن أتصور شيئاً ما حين يحدثونني عن مجموع ما هو موجود ، ولكنني لا أرى في مجموع ما ليس بموجود إلا كلمات لا أكثر . وإذن فهذا الاعتراض مستمد هو كذلك من فكرة زائفة ، وكائن لفظي . بل نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن هذا الاعتراض يقوم على سلسلة من الحجج تنطوي على خطأ أساسي في المنهج ، فنحن نبني قبلياً تصوراً ما ، نتفق على أن نقول عنه إنه فكرة الله ، ثم نمضي نستنتج من هذا التصور الصفات التي ينبغي أن تتوافر في العالم ، فإذا لم تتوافر قلنا إن الله غير موجود . ولكن ، إذا كان ينبغي للفلسفة أن تكون وليدة التجربة والبرهان ، وجب أن تسير في عكس هذا الاتجاه ، فتسأل التجربة ما يمكن أن تطلعنا عليه عن كائن عالٍ على الواقع المحسوس ، عالٍ على الشعور الإنساني ، وبعد ذلك تحدد طبيعة الله بالتفكير على أساس هذه التجربة .

وهكذا فإن نفس الأسباب التي تحملنا على الاعتقاد بوجود الله تبين لنا طبيعتـه ، فما نستنتج وجوده أو لاوجوده من مفهوم اتفاقي كوناه عن طبيعته. فإذا اتفقنا على هذه النقطة كان في وسعنا أن نتحدث عن القدرة الكلية التي لله على هدى . ونحن نجد أمثال هذه التعابير تجري على ألسنة المتصوفين الذين نرجع إليهم خاصة في الأمور التي تتصل بالتجربة الإلهية . وبديهي أنهم يعنون بها قوة لا حدود لها ، قوة على الخلق والحب تفوق كل خيال . إنهم لا يستحضرون تصوراً مغلقاً ، ولا يعرفون الله بتعريف نستخلص منه طبيعة الكون أو ما يجب أن يكون عليه الكون ، وهذه الطريقة يجب أن تطبق على كافة مسائل ما بعد الموت . قد نضع قبلياً ، كما فعل أفلاطون ، وإنها بطبيعتها خالدة ، ثم ننتقل من ذلك عن طريق الاستنتاج إلى فكرة هبوط النفوس في الزمن ، ففكرة العود إلى الأبدية . ولكن ماذا تقولون لامرىء ينكر وجود النفس المعرّفة على هذا النحو ، وكيف تستطيعون أن تحلوا المسائل المتصلة بالنفس الواقعية ، وأصلها الواقعي ، ومصيرها الواقعي ، حلاً واقعياً ، بل كيف تستطيعون أن تطرحوها في تعابير واقعية ، وكل ما فعلتم أنكم تتأملون تأملاً نظرياً في مفهوم فكري قد يكون فارغاً ، أو وضحتم اتفاقياً معنى كلمة وضعها المجتمع لجزء من الواقع اجتزأه لسهولة التخاطب؟ إن التقرير يظل عقيماً ما دام التعريف اتفاقياً . والمفهوم الأفلاطوني لم يتقدم بمعرفتنا عن النفس قيد شعرة ، رغم ألفي سنة انقضت في التأمل على أساسه لقـد كان مفهوماً نهائياً كمفهوم المثلث وللأسباب نفسها . ولم نفهم مع ذلك أن مشكلة النفس ، إن كانت موجودة حقاً ، فبعبارات تجريبية إنما يجب أن تطرح ، وبحدود تجريبية كذلك يجب أن تمشي في طريق الحل رويداً وجزئياً . ولا نريد الآن أن نعود إلى موضوع عالجناه غير هذا الكتاب . ولكننا نذكر فقط أن ملاحظة الحوادث ، السليم منها والمرضي ، بالحواس والشعور ، تبين لنا نقص التفسيرات الفيزيولوجية للذاكرة ، وأنه يستحيل أن ننسب حفظ

الذكريات للدماغ ، وإنما نستطيع أن نتابع الانبساطات المتعاقبة للذاكرة منذ تضييق فما تنفرج إلا عما هو ضروري للعمل الحاضر ضرورة ماسة ، حتى آخر مرتبة لها حيث تنفض الماضي الذي لا يندثر كلّه. وقد قلنا على سبيل التشبيه إننا نصعد بهذا من قمة المخروط إلى قاعدته. إن المخروط يتصل ، في قمته نقطة ، بالمادة. ولكننا ما نكاد نجوز القمة حتى ندخل في ميدان جديد. فما هو هذا الميدان الجديد؟ سموه روحاً ، أو سموه إن شئتم نفساً ، على أن نصلح الاستعمال اللغوي ، فنندرج تحت هذه الكلمة مجموعة من التجارب ، لا تعريفاً اتفاقياً. ومن هذا البحث التجريبي نخلص إلى إمكان أو احتمال بقاء النفس بعد الجسد لأننا نكون لاحظنا ، وكأنما لمسنا باليد ، منذ الآن ، في هذه الحياة الدنيا ، شيئاً من استقلال هذه النفس عن الجسد. ولن يكون هذا الخلود إلا وجهاً من وجوه هذا الاستقلال. نعم ، إن معرفتنا بظروف البقاء بعد الموت ، ولا سيا بمدته ستكون ناقصة جداً : أهو بقاء إلى حين أم بقاء أبدي؟ على أننا نكون ، على الأقل ، اهتدينا إلى نقطة يمكن أن تتناولها التجربة ، فيصبح في الإمكان أن تقرر الحقيقة تقريراً لا رد عليه ، ويغدو من الممكن أن تسير معرفتنا في طريق التقدم ذلكم ما أسميناه بتجربة العالم الأدنى. فإذا انتقلنا الآن إلى العالم الأعلى وجدنا تجربة من نوع آخر هي الحدس الصوفي ، وهو مشاركة في الجوهر الإلّهي. فهل تلتقي هاتان التجربتان؟ هذا البقاء بعد الحياة الذي يبدو مضموناً لكل النفوس ، لمجرد أن قسماً من نشاطها مستقل عن الجسد منذ اليوم ، هل يكون كالبقاء الذي تناله النفوس الممتازة منذ هذا العالم الأدنى؟ لا شيء يفيدنا علماً في ذلك غير أمرين هما تمديد هاتين التجربتين وتعمقهما. فالمشكلة تظل إذن مفتوحة. ولكننا حصلنا فيا يتصل بنقاط أساسية على نتيجة لها من الاحتمال ما يمكن أن يقلبها إلى يقين ، وحصلنا فيما يتصل بمعرفة النفس والمصير على إمكان تقدم لا نهاية له. وما هذا بالأمر

الهين. نعم إن هذا الحل لن يرضي في أول الأمر ذينك المذهبين اللذين يختصمان حول تعريف النفس قبلياً فينفي الأول نفياً باتاً، ويثبت الثاني إثباتاً قاطعاً. فأما الذين ينفون لأنهم يرون أن هذا بنيان فكري قد يكون فارغاً، فسوف يستمرون في إنكارهم ولو رأوا التجربة التي يؤتى بها إليهم، وسوف يعتقدون أن المشكلة ما زالت كما كانت. وأما الذين يثبتون فلن ينظروا إلى هذه الأفكار، التي تصرح هي نفسها أنها مؤقتة وقابلة للاكتمال، إلا نظرة ازدراء، ولن يروا فيها إلا رأيهم الخاص أضعف وأفقر. وسيلبثون طويلاً لا يفهمون أن رأيهم إنمّا كان مستخلصاً بكاملة من اللغة الدارجة. نعم، إن المجتمع حين يتحدث عن النفس يتّبع بعض ما توحي به التجربة الداخلية. ولكنه قد صنع هذه الكلمة كما صنع سائر الكلمات لسهولتها وموافقتها، وهو يعنى بها شيئاً فوق الجسد. وكلما كان التمييز أعمق كانت الكلمة تفي بما وجدت له على نحو أتم. وهذا التمييز لا يكون أعمق إلا إذا جعلوا من خصائص النفس مجرد نقائض لخصائص المادة. وهذه هي الفكرة التي استمدها الفيلسوف في معظم الأحيان من المجتمع عن طريق اللغة. وهي إنما تمثل الروحية التامة لأنها تذهب إلى الطرف الأقصى من شيء ما. ولكن هذا ليس إلا نفياً، والفراغ لا يمكن أن يستمد منه شيء، ومعرفة نفس كهذه هي بطبيعة الحال غير قابلة للتقدم. ناهيك عن أن هذه الفكرة سرعان ما ترن رنين الأجوف حين تقرعها فلسفة مناقضة لها. فكم يكون من الأفضل أن نرجع إلى إيحاءات الشعور الغامضة التي بدأنا بها، فنتعمقها حتى نتأدى إلى الحدس النير؟ هذا هو المنهج الذي ننادي به. ونعود فنقول إنه لن يرضي لا هؤلاء ولا أولئك. وإنه ليُخشى في تطبيقه، أن يقع المرء بين القشرة والشجرة. ولكن لا ضير! فإن القشرة لتنشق إذا ما امتلأت الشجرة الهرمة بدفعة من النسغ جديدة.

الفصل الرابع

نظرات أخيرة
الآلية والصوفية

كان من النتائج التي خلصنا إليها أن ميزنا بين المغلق والمفتوح في ميدان الاجتماع. فالمجتمع المغلق هو المجتمع الذي يتماسك أفراده فيما بينهم، غير مبالين بسائر الناس، مستعدين دوماً لهجوم أو دفاع، مقتصرين أخيراً على موقف القتال، وذلك هو المجتمع الإنساني الأول. ولهذا المجتمع خُلق الإنسان، كما خلقت النملة لقرية النمل. وإذا كان لا ينبغي أن نقسر المشابهة، فيجب أن نلاحظ مع ذلك أن الحشرات غشائية الجناح واقعة في نهاية أحد المسارين الرئيسيين للتطور الحيواني، كما أن المجتمعات الإنسانية واقعة في نهاية المسار الآخر، وأنهما على ذلك صنوان. نعم، إن للجماعات الأولى شكلاً مجمَّداً، بينا الثانية تتبدل. وتلك تخضع للغريزة، بينا تخضع هذه للعقل. ولكن لئن كانت الطبيعة قد زودتنا بالعقل، فجعلتنا بذلك أحراراً في اختيار الطراز الاجتماعي الذي نشاء، فقد فرضت علينا أن نعيش جماعة. وثمة قوة اتجاه دائمة، هي من النفس بمثابة الثقالة من الجسم، تضمن التحام الجماعة، بتوجيهها إرادات الأفراد في اتجاه واحد، وذلك هو الإلزام الأخلاقي. وقد بينا أنه يتسع في المجتمع الذي ينفتح، إلا أنه قد وجد في الأصل لمجتمع مغلق. وبينا أن المجتمع لا يستطيع أن يعيش، وأن يتفادى بعض ما للعقل من فعل هدّام، وأن يصون كل فرد من أفراده، ويبث فيه الثقة اللازمة، إلا بدين هو وليد الوظيفة الخرافية. إن هذا الدين الذي أسميناه سكونياً، وهذا الإلزام الذي يقوم على الضغط هما قوام المجتمع المغلق.

والانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح، أعني من المدينة إلى

الإنسانية ، لا يكون بالتوسع أبداً . لأنهما ليسا من طبيعة واحدة. إن المجتمع المفتوح هو الذي يشمل ، مبدئياً ، الإنسانية بكاملها ، تحلم به من حين إلى حين نفوس صفوة ، وفي كل مرة ، يتحقق شيء منه في مبدعات تسمح الواحدة منها ، لما تحدثه في الإنسان من تغير ضعيف أو عميق ، بالتغلب على صعوبات كانت إلى ذلك الحين لا تُغلب . ولكن ، في كل مرة أيضاً ، تنغلق الدائرة بعد أن انفتحت إلى حين ، وينسكب قسم من الجديد في قالب القديم ، ويغدو التطلع الفردي ضغطاً اجتماعياً ، ويغشى الإلزام كل شيء . وبعد ، فهل تتم هذه التقدمات في اتجاه واحد؟ والواقع أننا متى أسميناها تقدمات ، نكون قد سلمنا بأن اتجاهها واحد ، وكل تقدم منها يكون عندئذٍ خطوة إلى الأمام. ولكن هذا ليس إلا تشبيهاً. فلو صح أن هناك اتجاهاً مرسوماً من قبل نتقدم فيه ، لأمكن التنبؤ بالتجديدات الأخلاقية ، ولا كان عندئذٍ ثمة حاجة إلى جهد مبدع يخلق كل واحد منها ، إذ يمكن أن يُعرّف الأخير منها بتصور ، ثم يقال إن التجديدات الأخرى تحتوي على مقدار يقل أو يكثر مما يتضمنه هذا التصور ، وإنها جميعاً كانت تسير إليه . ولكن الأمور لا تتخذ هذه الصورة إلا بنظرة رجعية ، فالتبدلات كانت في الواقع كيفية لا كمية ، وكانت تند عن كل تنبؤ ، ومع ذلك فإن بينها ، في ذاتها لا في تعبيرها التصوري ، عنصراً مشتركاً ، فجميعها تريد أن تفتح ما كان مغلقاً ، والجماعة التي تكون قبل الانفتاح الأول منطوية على ذاتها ترتد ، بكل منها ، إلى الإنسانية كافة . وأكثر من ذلك أن هذه الجهود المتعاقبة ، إن لم تكن على وجه الدقة تحقيقاً تدريجياً لمثل أعلى ، لأن الفكرة المصوغة مقدماً لا يمكن أن تمثل مجموعة من المكتسبات يخلُق كل منها ، إذ يُخلق ، فكرتَه الخاصة ، فإن من الممكن مع ذلك أن تتلخص هذه الجهود العديدة في جهد وحيد ، هو تلك الوثبة التي أدت إلى المجتمعات المغلقة ، حين لم تعد قادرة على أن تجرف المادة ، وإنما ظهر بعد ذلك أناس ممتازون ، قاموا مقام النوع ،

فسعوا إليها واستردوها. وهكذا استمرت هذه الوثبة عن طريق عدد من الأفراد يُعد كل منهم نوعاً مؤلفاً من فرد واحد. فإذا كان شعور الفرد بها تاماً، وكانت هدبات الحدس التي تحف بالعقل من السعة بحيث تحيط بموضوعها كله، كانت تلك الصوفية. والدين الحركي الذي ينبثق على هذا النحو مباين للدين السكوني، وليدِ الوظيفة الخرافية، مباينةَ المجتمع المفتوح للمجتمع المغلق. ولكن، كما أن التطلع الأخلاقي الجديد لا يصبح ذا جسد إلا بأخذه من الدين المغلق صورته الطبيعية، وهي الإلزام، فكذلك الدين الحركي لا يذيع إلا بصور ورموز تقدمها له الوظيفة الخرافية. ولا لزوم للعودة إلى هذه النقاط المختلفة. وإنما أردنا فقط أن نلح في التمييز بين المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح.

فإذا ما أولينا هذا التمييز انتباهنا، رأينا كثيراً من كبريات المشكلات تتبدد، ورأينا مشاكل أخرى تطرح بعبارات جديدة. تُرى حين ينتقد الناس الدين أو ينتصرون له هل يعنون حقاً العنصر الديني النوعي فيه؟ إنهم إذ يؤيدون أو ينتقدون، يتناولون بالتأييد أو النقد قصصاً، إن كان ضرورياً للتأدي إلى حالة نفسية، فليس هو جوهر الدين، بل جوهر الدين هذه الحالة النفسية. إنهم يناقشون التعاريف التي يضعها، والنظريات التي يطرحها. والدين، إن اتخذ الميتافيزياء جسداً له، فقد كان في وسعه أن يتخذ جسداً غيرها، أو أن لا يتخذ جسداً البتة. والخطأ هو أن يظن أننا بالنمو أو الاكتمال ننتقل من السكوني إلى الحركي، من البرهان أو الخرافة، ولو كانت صحيحة، إلى الحدس. إنهم بهذا يخلطون بين الشيء ذاته، وبين تعبيره أو رمزه. وهذا هو الخطأ الذي تقع فيه عادة النزعة العقلية المغرقة، ونحن نجده في ميدان الدين والأخلاق على حد سواء. إن هناك أخلاقاً سكونية هي التي توجد فعلاً، في لحظة معينة، ومجتمع معين، ثم تثبت في العادات والأفكار والمؤسسات، ويرجع طابعها الإلزامي إلى ضرورة الحياة

حياة اجتماعية ، مما اقتضته الطبيعة. وهناك أخلاق حركية ، هي وثبة ، وهي تتصل بالحياة عامة ، وتبدع الطبيعة التي أبدعت الضرورة الاجتماعية. فأما الإلزام الأول ، من حيث هو ضغط ، فهو تحت عقلي. وأما الثاني ، من حيث هو تطلع ، فهو فوق عقلي. ولكن العقل ينبجس ، وهو يحاول أن يبحث عن الباعث في كل أمر من الأوامر ، أي عن المحتوى العقلي لكل منها. ولما كان العقل مذهبياً ، فقد حسب أن حل المشكلة يكون برد جميع البواعث الأخلاقية إلى باعث واحد. ولم يكن عليه في الواقع إلا أن يقوم بعملية اختيار؛ فما من مبدأ للعمل (المنفعة العامة ، المنفعة الفردية ، حب الذات ، العطف ، الشفقة ، الانسجام العقلي) إلا ويكاد يمكن أن تستنتج منه الأخلاق المعمول بها عامة. إن في سهولة هذه العملية ، وفي طابع التقريب في النتيجة التي ينتهون إليها ، ما ينبغي أن يجعلنا نرتاب في أمرها. فكيف يمكن أن تستخلص قواعد في السلوك تكاد تكون واحدة من مبادىء مختلفة بعضها عن بعض كل هذا الاختلاف ، إلا أن يكون الفيلسوف لا يتناول هذه المبادىء في حقيقتها النوعية؟ والواقع أنه التقطها من البيئة الاجتماعية وفي البيئة الاجتماعية يختلط كل شيء ، حتى أن الغرور والأنانية ، مثقلان بالروح الاجتماعية ، فلا غرابة أن يجد الفيلسوف في كل من هذه المبادىء الأخلاقَ التي وضعتها البيئة فيه. إلا أن الأخلاق تبقى عندئذٍ بغير تفسير؛ وكان ينبغي له أن يحفر في الحياة الاجتماعية التي هي انتظام اقتضته الطبيعة ، وأن يحفر في الطبيعة نفسها التي هي مخلوقة للحياة عامة ، حتى يصل إلى جذر الأخلاق. وهذا ما لا يمكن أن تصل إليه النزعة العقلية المحضة. فإن كل ما تفعله النزعة العقلية هو إسداء النصائح ، وإيراد الحجج ، وهذه الحجج لا شيء يمنعنا من أن نردها بحجج مثلها. والحق أن هذه النزعة تضمر دائماً أن الباعث الذي تذكره باعث « مفضل » على غيره ، وأن بين البواعث تفاوتاً في القيمة ،

وأن ثمة مثلاً أعلى إليه ينبغي أن يوجه الواقع. وبهذا تجد لها ملاذاً في مثال الخير الذي قالت به النظرية الأفلاطونية، والذي يسود كل المثل الأخرى: فكل بواعث العمل تندرج تحت مثال الخير على سلم مدرج، وكلما كان الباعث أقرب إليه كان أشرف وهكذا تكون جاذبية الخير مبدأ الإلزام. ولكن بأي علامة نعرف أن سلوكاً ما هو قريب من الخير المثالي أو بعيد عنه؟ إذا عرفنا هذه العلامة، كانت هي الأمر الجوهري، ولا حاجة عندئذٍ إلى مثال الخير. ثم أنّى لهذا المثال أن يخلق إلزاماً صارماً، لا سيما كالإلزام الذي يفرضه العرف في المجتمعات البدائية المغلقة!! الحقيقة أن المثل الأعلى لا يصبح إلزامياً، إلا بعد أن كان فعالاً، بل ما هو إلا لفظة نسمي بها النتيجة التي نفرضها في نهاية هذا الفعل الذي نشعر أنه متصل، أي ما هو إلا النهاية الافتراضية للحركة التي تهزنا مقدماً. وإذن فنحن نجد في أعماق كل النظريات ذينك الوهمين اللذين فضحناهما غيره مرة: أولهما، وهو عام جداً، هو تصور الحركة على أنها تناقص تدريجي في المسافة الواقعة بين وضع المتحرك، وهو وضع سكون، وبين الحد الذي يفترض أنه وصل إليه، وهو وضع سكون أيضاً. على حين أن هذه الأوضاع ليست في الواقع إلا مشاهد التقطها الفكر للحركة التي لا تتجزأ. ولهذا فمن المستحيل أن نعيد الحركة الحقة، أعني التطلع والضغط اللذين يتكون منهما الإلزام على نحو مباشر أو غير مباشر. والوهم الثاني يتصل بتطور الحياة، بوجه أخص. لقد رأوا أن المجرى التطوري بدأ بنقطة ما، فأرادوا أن يستنتجوا من ذلك أن هذه النقطة قد بُلغت، هي أيضاً، بمجرى تطوري كذلك. على حين أن التطور السابق كان يمكن أن يكون غير ما كان، بل من الممكن أن لا يكون قبل ذلك الحين تطورٌ ما. ورأوا الأخلاق بالتدريج، فاستنتجوا من ذلك أن ليس ثمة أخلاق بدائية، لا ترد إلى غيرها، خُلقت مع الإنسان. على حين أن هذه الأخلاق البدائية قد ظهرت منذ ظهر النوع الإنساني، وأن قد كان في المبدأ مجتمع مغلق.

وبعد ، فهذا التمييز بين المغلق والمفتوح ، وهو ضروري لحل المسائل النظرية أو تبديدها ، هل يفيدنا عملياً؟ لو أن المجتمع المغلق يتكون بأن ينغلق المجتمع بعد أن انفتح إلى حين ، لما كان لهذا التفريق كبير فائدة ، ومهما نوغل عندئذٍ في الماضي فلن نصل أبداً إلى البدائي ، ولن يكون الطبيعي إلا تأصل المكتسب. ولكننا عرفنا أن الحقيقة غير هذا ، فهناك طبيعة أساسية وهناك مكتسبات ؛ وهذه المكتسبات تضاف إلى الطبيعة ، فتحاكيها ، ولكنها لا تتحد بها ، وعلى هذا يمكن الوصول تدريجياً إلى المجتمع المغلق الأول الذي يلائم مخططه العام مخطط النوع ، كما تلائم القرية نملتها ، مع هذا الفارق وهو أن تفاصيل التنظيم الاجتماعي في الحالة الثانية هي المرسومة مقدماً ، بينا لا يوجد في الحالة الأولى إلا الخطوط الكبرى ، وبعض الاتجاهات ، وقدر من التحديد الطبيعي كافٍ لأن يؤمن للأفراد وسطاً اجتماعياً ملائماً. ولا يكون لمعرفة هذا المخطط إلا فائدة تاريخية لو أن الاستعدادات تمحوها استعدادات أخرى. ولكن الطبيعة لا تندثر ، حتى أن قول من قال : « اطردوا الطبيعي فما يلبث أن يعود مهرولاً » قول خطأ ، لأن الطبيعي لا يمكن أن يطرد أبداً . إنه مقيم لا يحول ، وأنتم تعرفون ما قلناه بصدد انتقال الصفات المكتسبة. إنه ليس من المحتمل أن تنتقل عادة من العادات أبداً. وإذا تم شيء من هذا يوماً ، فمرده إلى اجتماع عرضي لعدد كبير جداً من الشروط الملائمة ، لن يتكرر عدداً كافياً من المرات حتى يغرس العادة في النوع. ولكن المكتسبات الروحية تودع في العادات والمؤسسات واللغة ، ثم تنتقل بالتربية التي نتلقاها في كل لحظة ، وهكذا تنتقل العادات من جيل إلى جيل ، فنحسب أنها وراثية. إلا أن كل شيء يغري بذلك التأويل الخاطىء : من أنانية في غير موضعها ، وتفاؤل سطحي ؛ وجهل بطبيعة التطور الحقيقية ، وخلط شائع بين الميل الفطري ، وهو الذي ينتقل في الواقع من الوالد إلى ولده ، وبين العادة المكتسبة ، وهي في الغالب

عالقة بالميل علوقاً. حتى لقد أثر هذا الاعتقاد في العالم الوضعي نفسه، فأخذه هذا عن الرّأي العام، على ضآلة عدد الحوادث التي تؤيده، ثم رده إلى الرأي العام مدعّماً بسلطانه الذي لا يدفع. ولا أدل على ذلك من آراء هربرت سبنسر البيولوجية والسيكولوجية. إنها تقوم جميعها تقريباً على فكرة الانتقال الوراثي في الصفات المكتسبة. حتى لقد شرّبت إبان ذيوعها، المذهب التطوري الذي قال به العلماء، وهي لم تكن عند سبنسر إلا تعميماً لرأي في التطور الاجتماعي عرضه في مؤلفاته الأولى؛ فدراسة المجتمعات هي التي استأثرت بعنايته في أول الأمر، ولم يتجه إلى حوادث الحياة إلا بعد ذلك. وعلى هذا فالمذهب الاجتماعي الذي يحسب أنه أخذ عن علم الحياة فكرة انتقال المكتسب بالوراثة، إنّما يسترد ما عنه أُخذ. وهذا الرأي الفلسفي الذي لم يبرهن عليه، وإنّما تلبّس مع ذلك زيَّ اليقين العلمي، بمروره على العلم، لمّا يزل فلسفياً، وهو أبعد عن أن يبرهن عليه منه في أي وقت مضى. فلنقتصر إذن على الوقائع التي نشاهدها، والاحتمالات التي توحي بها هذه الوقائع فنرى: أننا إذا جردنا الرجل الحالي مما أودعته فيه التربية المستمرة، كان كأسلافه الأبعدين تقريباً[1].

والنتيجة التي نستخلصها من ذلك أنه ما دامت استعدادات النوع لا تزال موجودة، ثابتة، في أعماق كل منا، فينبغي للمفكر الأخلاقي، والعالم الاجتماعي أن لا يهملاها. نعم إنه لم يوهب لغير قليل أن يغوصوا تحت

---

(١) ونقول تقريباً لأن هناك تبدلات يحدثها الكائن الحيّ في الأساس الذي أورثه إياها والدوه. ولكن هذه التبدلات، لكونها عارضة، ولكونها تتم في أي اتجاه كان، لا يمكن أن تنضاف بعضها إلى بعض مع الزمن حتى تبدل النوع. أنظر «التطور المبدع» فيما يتصل بالرأي القائل بانتقال الصفات المكتسبة، وبالنظرية التطورية التي تقوم عليها (الفصل الأول).

ولنضف إلى ذلك، كما أضفنا من قبل، أن القفزات الفجائية التي أوجدت النوع الإنساني قد تمت في أكثر من نقطة من الزمان والمكان.

المكتسب ، فتحت الطبيعة ، حتى يبلغوا وثبة الحياة نفسها . ولو كان هذا الجهد في مقدور الجميع ، لما كانت الوثبة وقفت عند النوع الإنساني ، كأنما تقف في درب مسدود ، ولا كانت وقفت عند المجتمع المغلق ؛ ولكن هذا لا يمنـــع أن هؤلاء المتـــازين أرادوا أن يسيِّروا الإنسانيـــة معهم ، فلمـــا لم يستطيعوا أن ينقلوا إلى الناس العميقَ من حالتهم النفسية ، نقلوها إليهم نقلًا سطحياً ، فحاولوا أن يعبروا عن الحركي بالسكوني الذي يستطيع المجتمع أن يقبله ، وأن يجعله بالتربية نهائياً . وهم لا يظفرون بهذا إلا إذا نظروا إلى الطبيعة بعين الاعتبار . وهذه الطبيعة لا تستطيع الإنسانية في مجموعها أن تقسرها ؛ ولكنها تستطيع أن تحتال عليها ؛ ولن تستطيع ذلك إلا إذا عرفت تضاريسها . وتكون هذه المهمة غير ميسورة لو كان ينبغي من أجل ذلك التورط في دراسة السيكولوجيا عامة : ولكننا هنا أمام جانب خاص من الطبيعة الإنسانية هو كونها مهيأة لشكل اجتماعي معين . ،وقد عرفنا أن هناك مجتمعاً إنسانياً طبيعياً ، مرسوماً فينا على نحو غامض ، وهبتنا الطبيعة مخططه مقدماً ، ثم تركت لعقلنا وإرادتنا ملء الحرية في اتباعه . وهذا المخطط الغامض الناقص هو في ميدان النشاط العاقل الحرّ نظير الصورة الواضحة التي نراها في قرية النمل أو خلية النحل ، في النهاية الأخرى من التطور . وإذن فليس هنالك إلا مخطط بسيط علينا أن نعرفه .

ولكن أين لنا أن نعرفه وقد غشّى المكتسب الطبيعي؟ قد كنا نرتبك في الجواب لو كان علينا أن نوجد وسيلة في البحث قابلة لأن تطبق تطبيقاً آلياً . إلا أننا في الواقع نستعين هنا بالتلمس والتقاطع ، فنتبع طرائق شتى في آن واحد ؛ وهذه الطرائق لا تؤدي إحداها إلا إلى احتمالات أو ممكنات ، حتى إذا تداخلت النتائج فيما بينها ، أفنى بعضها بعضاً ، وقوى بعضها البعض الآخر ، وهكذا يكون كل منها محكاً للآخر ، ومصححاً له . وهكذا ندرس مثلًا « البدائيين » على أن لا ننسى أن ثمة طبقة من المكتسبات

تغشي الطبيعة، عندهم أيضاً، ولو كانت أقل سمكاً مما هي عندنا. وندرس « الأطفال » من غير أن ننسى أن الطبيعة تختلف باختلاف الأعمار، وأن الطبيعي في الطفل ليس بالضرورة الطبيعي في الرجل، ومن غير أن ننسى على وجه الخصوص أن الطفل مقلد، وأن ما يبدو لنا منه تلقائياً هو في الغالب نتيجة تربية لقفها منا بدون أن ننتبه نحن إلى ذلك. إلا أن المنبع الأكبر للمعرفة في هذا الباب هو الاستبطان. يجب أن نبحث في الشعور عن أساس الاجتماعية، واللااجتماعية أيضاً. وكان من الممكن أن يبدو لنا هذا الأساس واضحاً لولا أن وضع فينا المجتمع المتكون العادات والاستعدادات التي تتلاءم بها معه. إنه اليوم لا يبدو لنا إلا من حين إلى حين، وهو يبدو في ومضة خاطفة، فيجب أن نتذكره فنثبته.

ونقول قبل كل شيء إن الإنسان قد خلق لمجتمعات صغيرة جداً. فأما أن المجتمعات البدائية كانت كذلك، فهذا ما يسلم به الناس عامة. إلا أننا نضيف إليه أن الحالة النفسية الأولى ما زالت موجودة، وإنما اختبأت تحت العادات التي لا تكون بدونها حضارة. إنها ما زالت موجودة في أعماق الشعور، وإن كُبتت وأصبحت عاجزة. ولئن كانت لا تستطيع أن تدفع إلى أعمال فهي تتجلى في أقوال. انظروا إلى أمة كبيرة من الأمم: لقد تُحكم الجماعات فيها عن رضى، ولكن ليت شعري أي الحكومات صالحة في نظر الناس؟ إن الناس يعتقدون أنهم يكيلون للحكومة مدحاً كبيراً حين يقولون إنها أقل سوءاً من غيرها، وإنها بهذا المعنى خير من غيرها. إن الاستياء أمر متأصل موروث. وفن حكم شعب كبير هو الفن الوحيد الذي ليس له أساليب تمهيدية، ولا تربية ناجعة، خصوصاً ما اتصل منه بالوظائف العليا. وما ندرة الرجال السياسيين من ذوي العبقريات العظيمة إلا لأن عليهم أن يحلوا في كل لحظة، وفي التفصيل، مشكلة جعلها اتساع المجتمعات من الاستعصاء بمكان حتى يكاد يستحيل حلها. استعرضوا تاريخ كبريات الأمم

الحديثة : إنكم واقعون ولا شك على عدد وافر من كبار العلماء ، وكبار الفنانين ، وكبار المحاربين ، وكبار الاختصاصيين في كل أمر من الأمور ولكن ما أقل العظام من رجال الدولة!

إن الطبيعة التي أرادت مجتمعات صغيرة ، قد تركت باب اتساعها مفتوحاً مع ذلك. فقد أرادت كذلك الحرب ، أو قل على الأقل ، إنها ركبت ظروف حياة الإنسان على نحو تكون الحرب معه أمراً لا مناص منه. فكانت الحرب تحمل عدداً من المجتمعات الصغيرة على أن تتحد فيها بينها درءاً للخطر المشترك. على أن هذه الاتحادات قلما تكون دائمة ، وهي على كل حال ، تؤدي إلى جمع من المجتمعات قد لا يفوق في اتساعه مرتبة كل واحد منها ، وإذا كانت الحرب هي السبب في وجود الامبراطوريات فقد تم هذا عن طريق آخر. إن الامبراطوريات قد نشأت عن طريق الفتح. وهب الحرب لم ترم إلى الفتح في أول الأمر ، فإنها قد أدت إليه ، لأن الغالب يرى من خيره أن يمتلك أراضي المغلوب ، بل وأن يتملك الشعب أيضاً ، حتى يستفيد من عمله. فعلى هذا النحو تكونت في الماضي كبريات الامبراطوريات الأسيوية. وإنما انتابها الانحلال بعد ذلك لأنها أصبحت من الكبر بحيث يصعب بقاؤها. وحين كان الغالب يمنح المغلوب بعض الاستقلال الظاهري كان يكتب للجمع أن يبقى مدة أطول : ومثال ذلك الامبراطورية الرومانية. إلا أن الغريزة البدائية تبقى موجودة ، وتقوم بعمل تخريبي. وما عليك إلا أن تدعها تعمل حتى ينهار البنيان السياسي. وعلى هذا النحو إنما ظهرت الإقطاعية ، في بلدان مختلفة ، على أثر حوادث مختلفة ، في ظروف مختلفة. فإن هذه الحوادث لا تشترك فيما بينها إلا في إزالةِ القوة التي كانت تحول دون تفكك المجتمع ، فيحصل التفكك عندئذٍ من تلقاء ذاته. ولئن أمكن في العصور الحديثة أن تقوم أمم كبيرة وطيدة الأركان ، فذلك لأن الضغط ، وهو قوة الالتحام التي تفعل في المجموع من خارج ، ومن

فوق ، قد حل محله شيئاً فشيئاً مبدأ في الاتحاد يصدر من أعماق كل من المجتمعات الأولية المجتمعة ، أي من نفس منطقة القوى التخريبية التي ينبغي أن توجه إليها مقاومة مستمرة غير منقطعة . وهذا المبدأ ، وهو المبدأ الوحيد الذي يستطيع أن يفني الميل إلى عدم التجمع ، هو الوطنية . وقد عرفها الأقدمون ، ولا شك ، فكانوا يعبدون الوطن ، حتى لقد قال أحد شعرائهم إن الموت في سبيله حلو . ولكن شتان بين ذلك التعلق بالمدينة ، وهي بعد جماعة تحت حماية الله الذي يعينها في الحروب ، وبين الوطنية التي تكون في الحرب كما تكون في السلم ، التي يمكن أن تصطبغ بالصوفية دون أن يشوب دينها حساب ، التي تعم بلداً كبيراً ، وتثير أمة بأسرها ، وتجذب خير ما في النفوس ، والتي تكونت ببطء وخشوع ، من ذكريات وآمال ، وشعر وحب ، وشيء من كل ما تحت السماء من جمال روحي ، كما يتكون الشهد من الأزهار . لكي توجد العاطفة الوطنية ، العميقة عمقَ الأنانية القبلية ، لا بد من عاطفة سامية ، محاكية للحالة الصوفية .

وبعد ، فماذا كان نظام المجتمع الأول؟ من الممكن أن الإنسانية كانت في أول أمرها جماعات مبعثرة منعزلة . ولكن هذه الجماعات ليست في الواقع إلا أجنّة مجتمعات . فكما أنه لا ينبغي للعالم الطبيعي أن يطلع على عادات النوع بدراسة الجنين ، فكذلك ينبغي للفيلسوف ألا يبحث عن العادات الجوهرية للحياة الاجتماعية في هذه المجتمعات الأجنة ، بل يجب أن يتناول المجتمع حين يكون مكتملًا ، أي حين يكون مهيأ لحرب ، مهما صغر . فما هو ، بهذا المعنى الدقيق ، نظام المجتمع الطبيعي؟ لولا أننا نسيئ استعمال الكلمات اليونانية إذا طبقناها على المتوحشين لقلنا إن هذا النظام هو الملكية أو الأوليغارشية أو كلتاهما في آن واحد . ويختلط هذان النظامان في المجتمعات الأولى : فلا بد أولًا من رئيس ، وما من جماعة إلا وفيها أناس ممتازون يستمدون من الرئيس شيئاً من سلطانه ، أو يستمد منهم الرئيس

شيئاً من سلطانهم ، أو يستمدان كلاهما هذا السلطان من قوة فوق الطبيعة. والحكم هنا يكون مطلقاً ، وتكون الطاعة مطلقة أيضاً . ولقد قلنا غير مرة إن المجتمعات الإنسانية ، ومجتمعات الحشرات غشائية الجناح ، تشغلان نهايتي المسارين الأساسيين للتطور البيولوجي . ومعاذ الله أن نقول إنهما مثيلان ، فإن الإنسان عاقل وحر . ولكن يجب أن نذكر دوماً أن مخطط بنيان النوع الإنساني يتضمن الحياة الاجتماعية ، كما يتضمنها مخطط بنيان النمل ، وأنها كانت ضرورية ، وأن الطبيعة لم تستطع أن تعتمد على إرادتنا الحرة وحدها ، فلزمها لذلك أن تجعل أحد الناس أو بعضهم يحكمون ، وأن تجعل الآخرين يطيعون . إن تنوع الوظائف الاجتماعية ، في عالم الحشرات ، قائم على اختلاف في البنية ، ففيها إذن تعدد في البنية . فترى هل لنا أن نقول عن المجتمعات الإنسانية إن فيها ازدواجاً في البنية ، لا ازدواجاً جسمياً ونفسياً معاً ، كما في الحشرات ، بل ازدواج نفسي فحسب؟ إننا نعتقد ذلك ، على أن نفهم أن هذا الازدواج في البنية لا يشطر الناس شطرين مستقلين يولد أحدهما سيداً ، والثاني مسوداً . وخطأ نيتشه هو أنه اعتقد بمثل هذا الفصل فوضع « العبيد » في جانب والأسياد في جانب ؛ على حين أن هذا الازدواج في البنية ، يجعل كلّاً منا رئيساً ينزع إلى السيادة ، ومرءوساً يقبل الطاعة . بل إن هذه النزعة الأخيرة هي الغالبة ، فتظهر وحدها في معظم الناس . إن هذا الازدواج في البنية يشبه ما عند الحشرات في انطوائه على نوعين من التنظيم ، ومجموعتين غير منقسمتين من المزايا (وقد يكون بعضها مساوىء في نظر عالم الأخلاق) . ونحن لا نصطفي إحدى هاتين المجموعتين اصطفاء تفصيلياً ، شأننا حين نعتاد بعض العادات ، وإنما نصطفيها جملة واحدة ، على نحو ما يحدث في منظار الأشكال ، وعلى غرار ما يؤدي إليه ازدواج في البنية طبيعي شبيه كل الشبه بازدواج الجنين الذي يختار أحد الجنسين . وهذا ما تراه أوضح رؤية يوم تقوم الثورات ، فترى

أناساً وادعين، كانوا إلى ذلك مثال المسكنة والطاعة يهبون ذات صباح، فإذا بهم يطمحون في أن يكونوا قادة للناس. لقد دار منظار الأشكال دورة، وكان من قبل ثابتاً لا يحول، فنشأ عن ذلك استحالة. وتكون النتيجة حسنة في بعض الأحيان، فيظهر رجال عظام كانوا هم أنفسهم يجهلون حقيقة ذاتهم. ولكنها بوجه العموم سيئة. فتنبجس في أناس فضلاء رقاق النفس، شخصية دنيا مفترسة، هي شخصية الزعيم الخائب، وهنا تظهر إحدى خصال ذلك «الحيوان المدني»، الإنسان.

ولا نريد أن نذهب بهذا إلى أن البطش من صفات السيد الراقد في أعماقنا. غير أنه مما لا شك فيه أن الطبيعة التي تبيد الأفراد، وتخلق الأنواع، حين أوجدت الأسياد، أرادت أن يكون السيد غير ذي رحمة. والتاريخ كله شهد على ذلك. فكم من مذبحة هائلة، سبقها تعذيب شائن، وأمر بها أناس تركوا لنا خبرها هم أنفسهم منقوشاً في الصخر. وقد يقال إن هذا كان يقع في عصور قديمة جداً. ولكن لئن كان شكل القتل قد تغير، ولئن كانت المسيحية قد وضعت حداً لبعض الجرائم، أو حالت دون التبجج بها على أقل تقدير، فإن هذا القتل كان وما يزال السبيل الأخير للسياسة، إن لم يكن سبيلها الأول. إنه عمل وحشي ولا شك، ولكن تبعته تقع على الطبيعة، كما تقع على الإنسان. فالطبيعة في الواقع لا تعرف السجن أو النفي ولا تعرف عقاباً غير الموت. وليسمح لي القارىء أن أذكر له إحدى ذكرياتي: لقد اتفق لي أن عرفت شخصين نبيلين وفدا إلينا من ديار بعيدة، وكانا يرتديان ما نرتدي، ويتحدثان بالفرنسية كما نتحدث، ويتجولان بيننا في وداعة وظرف. ثم انقضى على ذلك زمن يسير. فإذا بنا نقرأ ذات صباح في إحدى الصحف أن هذين الشخصين بعد أن عادا إلى بلادهما، وانضم كل منهما إلى حزب، كان من أحدهما أن أمر بشنق صاحبه، وأخذ على ذلك موافقة الهيئة الحاكمة كلها، تخلصاً من منافس يعوقه. وكانت

صورة المشنقة إلى جانب الخبر في الصحيفة : فيا لها من صورة ، ويا له من مشهد مرعب. لقد رأيت ذلك الشخص الاجتماعي اللبق ، معلقاً في المشنقة نصفَ عارٍ ، وجثمانه يتأرجح على مرأى من الجمهور. ولئن كنا هنا في مجتمع متحضر ، فإن الغريزة الأولية قد ظهرت ، فنسفت الحضارة ، وأفسحت الطريق للطبيعة. وما أكثر من يظنون ، حين يتصل الأمر بجرم ، أنهم حريصون على أن يكون العقاب على قدر الإساءة ، حتى إذا حركت السياسة فاها ، رأيتهم لا يتورعون من الحكم على بريءٍ فوراً ، كعاملات النحل ، تطعن الذكر طعنة نجلاء حين ترى أن الخلية لم تعد في حاجة إليه.

ولكن دعنا من مزاج « السيد » ، ولننظر في شعور القائدين والمقودين على التوالي . إن هذا الشعور يكون أكثر وضوحاً في مجتمع اتسع اتساعاً لم يغير من صفات « المجتمع الطبيعي » تغييراً جوهرياً ، فتكون الحدود بين الأسياد والمسودين واضحة ظاهرة. إن الطبقة القائدة في مثل هذا المجتمع ، ومن بينها الملك إذا كان للمجتمع ملك ، قد تنضم إليها روافد أخرى ، بطرق شتى ، ولكنها تظل مؤمنة دوماً بأنها من أرومة متفوقة. وليس هذا بمستغرب ، وإنما المستغرب في نظرنا ، إذا لم ننتبه إلى ازدواج بنية الإنسان الاجتماعي ، هو أن يسلم لهم الشعب نفسه بهذا التفوق الفطري. ولا شك أن طبقة الأوليغارشية تعمل على إنماء الشعور بهذا التفوق ، فإذا كانت من أصل حربي اعتقدت ، وحملت الناس على الاعتقاد بأنها تتمتع بمزايا حربية انتقلت إليها بالوراثة. وهي في الواقع تحتفظ بشيء من التفوق الحقيقي في قواها ، بفضل ما تفرضه على نفسها من نظام ، وما تتخذه من تدابير تمنع بها الطبقة الدنيا من أن تنظم نفسها هي الأخرى. ولقد كان ينبغي للتجربة أن تبين للمسودين أنهم وأسيادهم سواء. إلا أن الغريزة تقاوم عمل التجربة هذا ، ولا تخضع له إلا حين تبعث عليه الطبقة المتفوقة نفسها ، تارة عن غير إرادة منها ، إذ ينكشف عجزها ، وتقوم بمظالم مفضوحة تزعزع ما أوليت

من ثقة ، وتارة عن إرادة منها ، إذ ينقلب عليها بعض أفرادها ، عن طمع في غالب الأحيان ، وشعور بالعدالة في بعض الأحيان ، فيتوجهون إلى الطبقة الدنيا ، ويبددون بهذا ما كان يوجده البعد من وهم . وهذا ما حدث يوم ساهم بعض النبلاء في ثورة ١٧٨٩ التي ألغت امتياز المحتد . ويمكن القول ، بوجه العموم ، إن الهجمات التي شنت على اللامساواة - عادلة كانت أو غير عادلة - قد بدأت من أعلى ، أعني صدرت عن الأشخاص المتميزين ، لا من أسفل ، كما كان ينتظر لو كان الأمر أمر مصالح طبقية فحسب . وهكذا ترى أن البورجوازيين ، لا العمال ، هم الذين لعبوا الدور الأكبر في ثورتي ١٨٣٠ و١٨٤٨ اللتين شُنّتا (والثانية منهما خاصة) على امتياز الثروة . وفيما بعد كان رجال الطبقة المثقفة هم الذين طالبوا بحق التعليم للجميع . فالحقيقة أن الأرستقراطية التي تعتقد اعتقاداً طبيعياً ، دينياً ، بتفوقها الفطري ، تبعث في نفوس الناس احتراماً دينياً طبيعياً كذلك .

ومن هنا نفهم إذن أن الإنسانية لم تصل إلى الديموقراطية إلا في زمن متأخر (فالديموقراطيات التي عرفتها المدن القديمة كانت ديموقراطيات زائفة ، فقد كانت قائمة على الرق ، فكان هذا الجور الأساسي يجعلها في حل من أضخم المشكلات وأعوصها) . إن الديموقراطية هي أبعد المفاهيم السياسية عن الطبيعة ، وهي وحدها تسمو ، في المقصد على الأقل ، على شروط « المجتمع المغلق » . إنها تنسب للإنسان حقوقاً لا يجوز اغتصابها . ولكي تبقى هذه الحقوق مصونة ، توجب على الجميع أن يخلصوا لواجبهم إخلاصاً لا يحول . فموضوعها إذن إنسان مثالي يحترم الآخرين كما يحترم نفسه ، ويخضع لواجبات يعدها مطلقة ، ويلتزم هذا الأمر المطلق حتى ما ندري ألواجب يمنح الحق ، أم الحق يفرض الواجب . ومثل هذا المواطن يدون « مشرّعاً ومشرَّعاً له » على حد قول كنْت ، والسيادة إذن لمجموع المواطنين ، أعني للشعب . وتلك هي الديموقراطية النظرية . إنها تنادي

بالحرية ، وتدعو إلى المساواة وتوفق بين هاتين الأختين إذ تذكرهما بأنهما أختان فتضع الأخوة فوق كل شيء . وإذا نظرنا إلى الشعار الجمهوري بهذا المنظار رأينا أن الحد الثالث يزيل التناقض الذي طالما لوحظ بين الحدين الأولين ، وأن الأخوة هي الشيء الأساسي ؛ وهذا يبين لنا أن الديمقراطية من أصلي إنجيلي ، وأن محركها هو الحب . وفي وسعنا أن نبين أصولها العاطفية في نفس روسو ، ومبادئها الفلسفية في مذهب كنْت ، وأساسها الديني لدى كنت وروسو كليهما . فكلنا يعلم ما يدين به كنت إلى تقواه ، وما يدين به روسو إلى البروتستانتية والكاثوليكية اللتين تداخلتا عنده . وإن إعلان استقلال أميركا (١٧٧٦) الذي احتُذي في إعلان حقوق الإنسان (عام ١٧٩١) تشيع فيه روح المتطهرين « نرى من البديهي ، أن الله قد وهب لجميع الناس حقوقاً لا يمكن التخلي عنها لأحد . . . الخ » . والاعتراضات التي استخلصت من غموض الشعار الديمقراطي يرجع سبيلها إلى الجهل بالطابع الديني الأصلي لهذا الشعار . وكيف لنا أن نطلب تعريفاً واضحاً للحرية والمساواة ، والمستقبل لا بد أن يظل مفتوحاً أمام التقدم ، وخصوصاً أمام ظهور ظروف جديدة يكون من الممكن فيها وجود أشكال من الحرية والمساواة لا يمكن تحقيقها الآن وربما لا يمكن تصورها . إن كل ما نقدر عليه هو أن نرسم أطراً عامة تمتلىء شيئاً بعد شيء ، إذا زودتها الأخوة بالمادة اللازمة . أحب ، وأصنع بعدُ ما شئت ama et fat quod vis. أما شعار مجتمع غير ديمقراطي يود أن يكون شعاره مقابلًا لشعار الديمقراطية حداً حداً فيكون : « سلطة ، طبقات ، ثبات » . فتلك هي إذن روح الديمقراطية . ولا حاجة إلى القول إنها لا تعدو أن تكون مثلاً أعلى لا غير ، أو قل اتجاهاً تسير فيه الإنسانية . وهي لم تكن في بادئ أمرها إلا احتجاجاً . فكل جملة من إعلان حقوق الإنسان إنما هي تحدّ لجور . وكأن الأمر أمر خلاص من عذاب بات لا يطاق . لقد لخص « إميل فاجيه » في أحد كتبه ،

الشكاوى التي وجدت في سجلات حكومة العموم، فقرر أن الثورة لم تقم من أجل الحرية والمساواة. وإنما قامت فقط «لأن الشعب كان ينهكه الجوع». فإذا كان هذا الرأي صحيحاً، فلماذا لم يأب الشعب أن «ينهكه الجوع» إلا في برهة معينة؟ على أن هذا لا يمنع أن الثورة، إذا كانت قد سنت ما ينبغي أن يكون، فإنما فعلت ذلك تخلصاً مما كان. وقد يتفق أن تبقى النية التي قيلت بها فكرة ما ملازمة لهذه الفكرة لا ترى، كما يلازم السهم اتجاهه. فكذلك الدساتير الديمقراطية، التي سنت باديءَ ذي بدء احتجاجاً، لا تزال تذكر أصلها هذا. إنها ترشد إلى ما يجب الامتناع عنه أو رفضه أو قبوله، ولكن من الصعب أن يُسترشد بها إيجابياً إلى ما يجب فعله. وهي بوجه خاص لا يمكن تطبيقها إلا إذا نقلناها، من صيغتها المطلقة وشبه الإنجيلية، إلى صيغة عليها سمة الأخلاق النسبية أو المصلحة العامة. والنقل عرضة دائماً لأن يحدث انحرافاً في اتجاه المصالح الفردية. ولكن مما لا طائل فيه أن نعدد الاعتراضات التي رُدّ بها على الديمقراطية، وأن نورد الأجوبة عليها. وكل ما أردناه هو أن نبين ما في الحالة النفسية الديمقراطية من جهد كبير يخالف في اتجاهه اتجاه الطبيعة.

لقد أتينا على بيان ملامح المجتمع الطبيعي. وهذه الملامح ينضم بعضها إلى بعض فتهب لهذا المجتمع هيئة يسهل تأويلها. فالانكفاء على الذات، والالتحام، والتدرج الطبقي، وسلطة السيد المطلقة، كل هذا معناه النظام وروح الحرب. فهل أرادت الطبيعة الحرب؟ ولنكرر مرة أخرى أن الطبيعة لم ترد شيئاً، إذا كنا نعني بالإرادة ملكة تتخذ قرارات فردية. ولكن هذه الطبيعة لا توجد نوعاً حيوانياً إلا وترسم له ضمنياً الأوضاع والحركات التي تنتج عن بنيته والتي هي امتدادات لها. وبهذا المعنى نقول إنها قد أرادت هذه الأوضاع والحركات، إنها وهبت للإنسان عقلاً صانعاً، وبدلاً من أن تقدم له الأدوات والآلات كما قدمتها لكثير من الأنواع الحيوانية، آثرت أن ينشئها هو نفسه. ولا بد للإنسان أن يملك آلاته ولو

ساعة استعمالها على الأقل. ولما كانت هذه الآلات منفصلة عنه كان من الممكن أن تسلب منه، فسلبُها، جاهزةً، أيسر من صنعها من جديد، لا سيما وأنها تؤثر في المادة، فتستخدم مثلًا في صيد البر والبحر. والجماعة التي ينتسب إليها هذا الإنسان، قد تدعي لنفسها غابة أو بحيرة أو نهراً، فتأتي جماعة أخرى فترى من الأيسر عليها أن تحل في هذا المكان من أن تنتجع غيره. وعند ذلك لا بد من القتال. والأمر هنا أمر غابة لصيد الحيوان أو بحيرة لصيد الأسماك: وقد يقع الخلاف على أرض تزرع، أو امرأة تسبى، أو عبد يقاد؛ كما أن تبرير الفعل يكون بأسباب شتى. وأيًّا ما كان الشيء المسلوب، والباعث المبرر، فأصل الحرب هو الملكية، فردية كانت أو جمعية. ولما كانت الملكية مقدَّرة على البشرية ببنيتها كانت الحرب طبيعية. فغريزة القتال قوية جداً، حتى أنها أول ما يتبدّى من الطبيعة إذا نُزعت عنها قشرة المدنية التي تكسوها. وكلنا يعرف كم يحب الأطفال الصغار أن يقتتلوا. إنهم بهذا يتلقون ضربات، وإنما يسرهم كذلك أن يكيلوا لغيرهم ضربات. ولقد قيل بحق إن ألعاب الطفل تمارين إعدادية تحمله عليها الطبيعة حتى تعده للعمل الملقى عليه حين يبلغ أشده. بل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا، فنرى في معظم الحروب التي سجلها التاريخ تمارين إعدادية أو ألعاباً. فإننا إذا نظرنا إلى تفاهة البواعث التي أشعلت عدداً كبيراً من هذه الحروب، تذكرنا مبارزي «ماريون دولورم» الذين كان يقتل بعضهم بعضاً (للاشيء)، أو تذكرنا أيضاً ذلك الإيرلندي الذي تحدث عنه اللورد برايس، والذي كان إذا وجد شخصين يقتتلان في الشارع لم يتمالك نفسه من أين يسأل: «أشأن خاص، أم يمكن الاشتراك؟». فإذا وضعنا في مقابل هذه الخصومات العارضة، تلك الحروب الحاسمة التي أفنت شعوباً بكاملها استطعنا أن نفهم أن هذه الأخيرة كانت علة وجود الأولى: لقد كانت تلك الحروب الحاسمة تقتضي غريزة مقاتلة. ولما وجدت هذه

الغريزة من أجل حروب ضروس يمكن تسميتها طبيعية ، نشأ عنها طائفة من الحروب العرضية ما وجدت إلا لتمنع هذا السلاح من أن يصدأ - ألا فكروا ، بعد ، في تلك الحماسة البالغة التي تهز الشعوب حين ينادي المنادى للقتال. إن فيها من غير شك رد فعل دفاعي ضد الخوف وإهابة آلية بالشجاعة أن تستيقظ . ولكن فيها أيضاً ما جُبل عليه المرء من النزوع إلى حياة المخاطرة والمغامرة ، حتى لكأن السلم ما كان إلا توقفاً بين حربين . نعم إن الحماسة سرعان ما تنطفىء لأن العذاب شديد . ولكن ما أسرع ما تُنسى آلام الحرب في أيام السلم ، هذا إذا غضضنا النظر عن الحرب الماضية التي فاقت في هولها كل ما يتوقع! يقولون إن في المرأة آليات خاصة تنسيها آلام المخاض : وإلا لحال تذكرها لهذه الآلام تذكراً كاملًا ، دون رغبتها في أن تعاود الكرة . وكأن ثمة آليات من هذا النوع تنسي الناس أهوال الحرب ، ولا سيما أبناء الشعوب الفتية . ولقد أخذت الطبيعة احتياطات أخرى أيضاً بهذا الشأن ، فأقامت بيننا وبين الغرباء عنا حجاباً بارعاً نسج من الجهالات والتخمينات والأوهام. إن جهلنا ببلاد لم نذهب إليها أمر طبيعي لا يثير شيئاً من دهشة . أما أن نحكم عليها دون أن نعرفها ، وأن نحكم عليها دائماً تقريباً حكماً سيئاً ، فهذا أمر في حاجة إلى تفسير. إن كل من أقام في بلد غير بلده ، وأراد بعد ذلك أن يلقن مواطنيه ما نسميه « بالعقلية » الأجنبية ، يلقى منهم مقاومة غريزية. ولا تزداد هذه المقاومة بازدياد بُعد هذا البلد ، بل لعل نسبتها إلى المسافة نسبة عكسية. فكلما كان أملنا في لقاء أحد كبيراً كانت رغبتنا في معرفته أضعف. وما كان للطبيعة أن تلجأ إلى غير هذه الوسيلة إذا هي أرادت أن تجعل من كل غريب عدواً ممكناً. ذلك أن المعرفة المتبادلة ، إن لم تؤد إلى التعاطف ضرورة ، فهي على الأقل تزيل البغضاء . ولقد شهدنا هذه الظاهرة أثناء الحرب الماضية ، فهذا أحد أساتذة اللغة الألمانية: إنه وطني مخلص كأي إفرنسي آخر ، لا يقل عنه استعداداً لبذل حياته ، وليس

بأقل نقمة منه على ألمانيا، ومع ذلك فإن ثمة فارقاً بينهما. ففي هذا الألماني ركن خاص ما يزال منعزلاً. فإن من يتقن لغة شعب وأدبه لا يمكن أن يكون عدوه تماماً. وهذا ما ينبغي ألا ننساه حين نسأل التربية أن تمهد سبيل التفاهم بين الأمم. فإتقاننا للغة أجنبية، إذ يجعل من الممكن أن تتشرب روحنا أدبها وحضارتها، يمكنه أن يهدم دفعة واحدة سوء الظن الدفين. ولنقل بإيجاز إن المبدأين المتعارضين: الإنسان رب الإنسان Homo homini deus والإنسان ذئب على أخيه الإنسان Homo homoni lupus يمكن أن يتفقا بسهولة. فنحن نقول بالصيغة الأولى حين نقصد المواطنين، ونقول بالصيغة الثانية حين نقصد الغرباء.

قلنا إن هناك حروباً عرضية وإن هناك إلى جانبها حروباً أساسية هي التي خلقت لها غريزة القتال فيما يبدو. وحروبنا الحالية هي من بين هذه الحروب الأساسية. فنحن اليوم لا نقصد الغزو للغزو، ولا نحترب انتقاماً لكرامة مهانة، أو سعياً وراء مهابة أو جاه، وإنما نحترب دفعاً للجوع، كما يقولون، أو في الواقع إبقاء على مستوى من المعيشة لا نرى للحياة معنى فيما دونه. ولم تعد الحرب قاصرة على عدد محدود من الجنود يعهد إليهم أمر تمثيل وطنهم، ولم تعد شبيهة بالمبارزة، وإنما تصيب اليوم جميع أبناء الوطن كما كانت تفعل الإرسال في العصور الأولى. غير أننا نتطاحن اليوم بأسلحة صنعتها حضارتنا، ونسفك من الدماء ما لم يعرف القدماء هوله ولا خطر لهم على بال. وكلما تقدم بنا العلم اقترب منا ذلك اليوم الذي يُظهر فيه أحد المتخاصمين سلاحاً سرياً احتياطياً، يمحق به خصمه، فلا يُبقي منه على ظهر الأرض أثراً.

ولكن هل ستستمر الأمور على هذه الحال؟ لقد هبّ إلى درء هذا، لحسن الحظ، أناس لا نتردد في أن نعدهم ممن أسدوا للإنسانية أيادي بيضاء؛

فبدأوا ، شأن كل متفائل ، بأن افترضوا المشكلة الواجب حلها محلولة بطبيعتها . فأسسوا عصبة الأمم . ونرى أن النتائج التي وصلت إليها تفوق ما كان يمكن أن يرجى منها . ذلك أن أمر القضاء على الحروب أمر أشق مما يتصوره الناس ، حتى أولئك الذين لا يؤمنون بالقضاء عليها . فهؤلاء ، على تشاؤمهم ، يوافقون المتفائلين ، إذ يشبهون حال الشعبين المتخاصمين بحال فردين متنازعين ؛ ولا يرون من فارق بينهما سوى أن ليس من يضطر أولئك ، كما يضطر هؤلاء ، اضطراراً مادياً لأن يرفعوا شكواهم إلى الحكام ويقبلوا قرارهم . ولكن الفرق جوهري مع ذلك . فحتى حين تكون لعصبة الأمم قوة مسلحة كافية في الظاهر . فإنها ستصطدم بغريزة القتال ، المقيمة في الأعماق وإن سترتها الحضارة ، بينما الفردان اللذان يوكلان إلى القضاة أمر القطع فيما بينهما ، إنما تحفزهما إلى هذا ، في شيء من الغموض ، غريزة الخضوع للنظام التي هي من صلب المجتمع المغلق : إن نزاعاً شجر بينهما قد حاد بهما موقتاً عن الوضع السوي وهو انخراطهما انخراطاً كاملاً في المجتمع ؛ فما يلبثان أن يعودا إليه كالرقاص يعود إلى الشاقول . إذن فالصعوبة هنالك أعظم . ولكن ، هل من العبث مع ذلك أن نحاول التغلب عليها؟

ما نظن ذلك . لقد كانت الغاية من كتابنا هذا هي البحث عن أصول الأخلاق والدين ، ولقد وصلنا إلى بعض النتائج . ولنا أن نقف عندها إن شئنا . ولكن ، لما كانت نتائجنا هذه تنطوي في أعماقها على تمييز أساسي بين المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح ، وكانت ميول المجتمع المغلق تبدو لنا مقيمة راسخة الجذور في المجتمع الذي ينفتح ، وكانت غرائز الخضوع للنظام ، التي نراها اليوم ، متجهة كلها في القديم نحو غريزة القتال ، كان علينا أن نتساءل إلى أي حد يمكن لهذه الغريزة الأصلية أن تعطّل أو تحوّل ، وأن نجيب ببعض النظرات الإضافية على هذا السؤال الذي يطرح علينا بطبيعة

الأمر. إن غريزة القتال، مهما يكن من شأن استقلالها وقيامها بذاتها. لا بد أن ترتبط ببواعث عقلية. والتاريخ يبين لنا أن هذه البواعث كانت متنوعة جداً. وهي تقل كلما غدت الحروب أكثر هولاً. والحرب الماضية والحروب التي ينتظر قيامها في المستقبل، إذا كان، واحسرتاه، لا مفر من حروب أخرى، إنما هي نتيجة لحضارتنا الصناعية. وإن أردتم صورة تخطيطية مبسطة ومهذبة لما يحدث في أيامنا من نزعات، تصوروا الأمم أولاً تحيا على الزراعة وحدها وعلى محاصيل أرضها، وافرضوا أنها تصل على ما يسد أودها، وأن عددها يتزايد بازدياد محصول أرضها. فإن كل شيء إلى هنا على خير ما يرام. أما إذا كان هناك عدد فائض من السكان، ولم يكن راغباً في أن ينتشر خارج أرضه، أو لم يكن قادراً على هذا الانتشار لإقفال أبواب الهجرة دونه، فأين يجد هذا العدد قوته؟ إن الصناعة هي التي ستتكفل بالأمر، فما على هذا العدد الفائض إلا أن يعمل فيها. وقد لا يكون في البلاد قوة محركة تحرَّك بها الآلات، ولا حديد تُنشأ به، ولا مواد أولية تصنع، فتحاول عندئذٍ أن تستوردها من الخارج، وتصدر إليه منتجات مصانعها، فتسدد ديونها وتستورد فوق ذلك ما يعوزها من غذاء. وبهذا يكون العمال أشبه شيء «بمهاجرين في الداخل»، وتستخدمهم البلاد الأجنبية كما لو كانوا فيها، وتفضل هي – ولعلهم يفضلون هم أيضاً – أن تدعهم حيث هم. ولكنْ، عليها يتوقف مصيرهم. إنهم عرضة لأن يموتوا جوعاً إذا ما رفضت منتجاتهم؛ أو أبت أن تقدم لهم المواد التي تُعوزهم في صناعتهم، إلا أن يعزموا أمرهم بينهم، ويجروا وطنهم معهم، فيذهبوا يستلبون ما يمنعون. فتقع الحرب. نعم، ما من شك أن الأمور لا تتم بمثل هذه البساطة. فقد لا يتعرض الشعب للموت جوعاً، غير أنه يرى أن الحياة لا قيمة لها إذا لم يحصل المرء على الدعة واللهو والرفاه؛ وأن الصناعة القومية لا تكفي إذا كانت مقصورة على سد الأود، فما تجلب ثراء، وأن

البلاد التي لا تمتلك مرافىء صالحة ومستعمرات وغير ذلك ، بلاد لم تبلغ بعد كمالها . نعم إن كل هذه الأمور قد تكون سبباً في إيقاد نار الحرب . ولكن المخطط الذي أتينا على رسمه يشير إلى الأسباب الجوهرية : كزيادة السكان ، وفقدان الأسواق ، والحرمان من المحروقات والمواد الأولية . وإزالة هذه الأسباب أو تخفيف وطأتها ، هي المهمة الأولى للمنظمة الأممية التي ترمى إلى القضاء على الحروب . وأخطر هذه الأسباب ازدياد السكان . نعم إن على الحكومة في بلدٍ قليل المواليد كفرنسا أن تعمل على زيادة السكان ، حتى لقد طالب الاقتصاد ، على عدائه «للنزعة الحكومية» ، أن يكون لكل أسرة حق الحصول على مكافأة مالية عن كل ولد بعد الولد الثالث . ولكن أفلا ينبغي على الحكومة في البلاد التي تضيق بسكانها أن تفرض ضرائب ثقيلة على كل ولد فائض عن الحدّ ، وأن يكون لها حق التدخل والتحقيق ، واتخاذ إجراءات قد تعد في الأحوال العادية تجاوزاً ، ولكنها هنا وسيلة الشعب إلى تأمين قوته ، وقوت أطفاله النين يدعوهم إلى الحياة . ونحن لا ننكر ما في تحديد السكان تحديداً قانونياً من صعوبات ، ولو كان هذا التحديد مرناً بعض المرونة . ولئن كنا نرسم الخطوط الأولى للحل ، فما ذلك إلا لنشير إلى أن حل المشكلة ليس متعذراً في نظرنا ، وعسى أن يجد لها من هم أكثر خبرة منا حلّاً أصلح . إلا أن المحقق أن القارة الأوربية مزدحمة بسكانها ، وأن العالم كله صائر إلى هذا عما قريب ، وأن لا عاصم لنا من الحرب إن لم نقنن نسل الإنسان نفسه كما عمدنا إلى تقنين عمله . فليس الاستسلام للغريزة خطراً في موضع خطرَه هنا . ولقد أدركت الأساطير القديمة هذا الأمر حق الإدراك ، فقيل : «دعوا ڤينوس تعمل ، فما تلبث أن تأتيكم بمارس» فلا مناص إذن من التنظيم (وإنها كلمة ممجوجة ، لعمري ، ولكنها تؤدي المعنى المقصود منه أتم أداء لأنها امتداد في صيغة أمرٍ لكلمة قاعدة وكلمة نظام) .

هذا وما عسانا فاعلين تجاه مشاكل أخرى لا تقل عن هذه خطراً ،

كاقتسام المواد الأولية، وحرية نقل المنتجات، أي حين نواجه مطالب متعارضة يعدها كل من الجانبين أموراً حيوية؟ إنه لخطأ فادح أن يظن أن في وسع منظمة أممية أن تحقق السلم النهائي ما لم تتدخل بالقوة في تشريع الأمم المختلفة، بل وفي شئونها الإدارية. ولها إن شاءت أن تحترم سيادة الدولة، ولكن هذا المبدأ لا بد أن ينحرف لدى تطبيقه على الحالات الجزئية. على أننا نعود فنقول: إن هذه الصعوبات كلها يمكن تذليلها إذا وطّد قسم كافٍ من البشرية عزمه على تذليلها. غير أن علينا أن نضع نصب أعيننا دوماً، حين نطالب بالقضاء على الحرُوب، ما يترتب على هذا من أمور.

والآن، أفلا يمكن أن نختصر الطريق، أو أن ندمّث الصعوبات جملة واحدة، بدلاً من الاحتيال عليها واحدة واحدة؟ لندع جانباً المشكلة الرئيسية، مشكلة السكان التي ينبغي أن نحلها لذاتها مهما كلف الأمر. أما المشاكل الأخرى فمردها خاصة إلى الاتجاه الذي سارت فيه حياتنا منذ أخذت الصناعة تنمو نموها العظيم. إننا ننشد الدعة والهناء والرفاه. إننا ننشد التسلية واللهو. فما عسانا فاعلين إذا أصبحت حياتنا أشد قسوة وشظفاً؟ نعم، مما لا شك فيه أن الصوفية أصل لكل الانقلابات الروحية؛ وأن الإنسانية اليوم أبعد ما تكون عنها. ولكن من يدري؟ لقد لمحنا في الفصل السابق علاقة بين صوفية الغرب وحضارته الصناعية. ولعل من الواجب علينا أن ننفذ في الأمر أكثر من ذلك. وكلنا يشعر أن المستقبل القريب سيكون في جله رهين التنظيم الصناعي، والشروط التي تفرضها هذه الصناعة أو تقبلها، وقد رأينا منذ حين أن على هذه المشكلة تتوقف مشكلة السلم العالمي، وأن عليها كذلك يتوقف السلام الداخلي. فهل نتخوف أم نستبشر؟ لقد كان من المسلم به خلال مدة طويلة أن الصناعة والآلة تحققان السعادة للنوع البشري. أما اليوم فلا يعزّ على الناس أن يلقوا عليهما تبعة

ما يكابدون من آلام ، ويقولون إن الإنسانية ما كانت يوماً أكثر منها اليوم ظمأ إلى اللذة والترف والثراء ، حتى لكأن قوة لا تقاوم تدفع بها أبداً إلى أن تروي أشد رغباتها غلظة . ونحن لا نستبعد هذا . ولكن فلنرجع إلى الدفعة التي كانت في الأصل . حين تكون الدفعة عنيفة ، فإن أقل انحراف في بدئها كافٍ لأن يحدث شقة ما تنفك تزيد بين الهدف الذي قصدت والشيء الذي إليه وصلت . وفي هذه الحال ينبغي ألا نُعنى بالشقة بقدر ما نعنى بالدفعة نفسها . نعم ، إن الأمور لا تنشأ أبداً من تلقاء ذاتها ، والإنسانية لا تتبدل ما لم ترد أن تتبدل . ولكن لعلها قد أعدت لذلك العدة ، من قبل ، ولعلها أقرب من الهدف مما تظن هي نفسها . فلننظر إذن في الأمر ، ولنحط عن كثب بمعنى الجهد الصناعي ما دمنا قد أدنّاه . فنختم بذلك كتابنا هذا .

لقد حُدثنا كثيراً عما يشاهد في التاريخ من مد وجزر . فكل فعل إذا استمر في وجهة ، أدى إلى رد فعل في وجهة معاكسة ، ثم يستأنف السير من جديد ، ويستمر الرقاص في حركته إلى غير نهاية . إلا أن الرقاص هنا ذو ذاكرة ، وهو في إيابه غيره في ذهابه لما حمّل من تجارب مرَّ بها . ولذلك فإن تشبيه حركة التاريخ بحركة حلزونية ، كما فعل بعضهم ، أصدق من تشبيهها باهتزاز الرقاص . والحق أن هناك أسباباً نفسية واجتماعية يمكن أن نتوقع قبلياً بأنها تحدث مثل هذه النتائج . إن الاستمتاع المستمر بشيء سعينا إليه من قبل يولد السأمة وعدم الاكتراث ، وقلما يفي بكل ما وعد به من ثمرات ؛ وكثيراً ما تصحبه مساوىء لم نكن ننتظرها ، حتى ينتهي بنا إلى أن نرى الجانب الصالح من الشيء الذي تركناه ؛ فنرغب ثانية في الرجوع إليه . وترغب في هذا الرجوع خاصة الأجيالُ الجديدة التي لم تعانِ شرور القديم ، ولم تقاس مشقة الخلاص منه . فبينا يغتبط الآباء بالوضع الجديد اغتباطهم بشيء يذكرون أنهم دفعوا ثمنه غالياً ، ترى الأبناء لا ينتبهون إليه أكثر من انتباههم إلى الهواء الذي يستنشقون . على حين يحسون أقوى الإحساس

بمساوئه التي ليست إلا الوجه الآخر من الثمرات التي جنيت لهم بكثير من العناء. وهكذا تنشأ فيهم رغبة في الرجوع إلى الوراء. وهذه الروحات والغدوات هي من الصفات المميزة للحكومات الحاضرة، لا عن جبر تاريخي، بل لأن النظام النيابي يختزن الأمور، فالحكام لا يجنون من أعمالهم الحسنة إلا ثناءً يسيراً، لأن ذلك هو واجبهم، على حين أن أبسط هفواتهم ذات وزن، فما تزال تتراكم حتى تثقل فتهوي بالحكومة. وحين لا يكون هنالك إلا حزبان فقط، تتم الحركة بانتظام تام. ويعود الحزب إلى الحكم محاطاً بهالة من السحر والجلال أضفتهما عليه مبادئه التي بقيت في الظاهر سالمة، خلال الفترة التي لم يكن يتحمل فيها مسؤولية ما. ذلك أن المبادئ تتحصن في المعارضة، والواقع أن المعارضة، إذا عقلت، استفادت من التجربة التي مر بها الحزب الآخر. فغيّرت مضمون أفكارها بعض التغيير، وغيرت بالتالي معنى مبادئها، وبذلك يغدو التقدم ممكناً، رغم الذبذبة بل قل بفضلها، هذا إذا عُنوا به حقاً. ولكن الروحات والغدوات فيما بين النقيضين تكون في مثل هذه الحالة ناتجة عن بعض التنظيمات البسيطة التي يقوم بها الإنسان الاجتماعي، أو عن بعض الاستعدادات الواضحة التي يتمتع بها الفرد، وليس فيها شيء من ضرورة تسيطر على أسباب التناوب الجزئية، وتفرض نفسها فرضاً شاملاً على الحوادث الإنسانية. فترى هل هناك مثل هذه للضرورة؟

إننا لا نعتقد بالجبر في التاريخ. فما من عقبة إلا وفي وسع الإرادات القوية أن تحطمها إذا هي توفرت عليها في الوقت المناسب. وإذن فليس ثمة قانون تاريخي لا يمكن اجتنابه. وإنما هناك قوانين بيولوجية. والمجتمعات الإنسانية، من حيث أرادتها الطبيعة بوجه من الوجوه، تتصل في هذه النقطة الخاصة بالبيولوجيا. فإذا كان تطور العالم العضوي يتم وفقاً لقوانين خاصة، أعني بفعل قوى خاصة، فمن المستحيل على التطور النفسي للإنسان

الفردي والاجتماعي أن يتخلى عن عادات الحياة هذه تخلياً تاماً. وقد أوضحنا من قبل أن جوهر كل اتجاه حيوي أن يتطور على شكل حزمة، ويخلق بمجرد تطوره اتجاهات مختلفة تتوزعها الوثبة. وأضفنا إلى ذلك أن ليس في هذا القانون من سر. فما هو إلا بتعبير عن هذه الواقعة وهي أن الاتجاه ما هو إلا دفعة من كثرة غير متميزة، وما كانت هذه الكثرة غير متميزة، بل ولا كانت كثرة إلا عندما نظرنا إليها فيما بعد نظرات ألقيت على ماضيها غير المنقسم، فركبتها من عناصر خُلقت في الواقع بتطورها. تصوروا أن اللون البرتقالي هو اللون الوحيد الذي ظهر في العالم: فهل كنتم تقولون إنه يتركب من الأصفر والأحمر؟ لا شك لا؟ ولكنه يغدو في نظركم مركباً من الأصفر والأحمر عندما يظهر هذان اللونان كذلك. فتنظرون إذ ذاك إلى اللون الأول من وجهين، وجه الأحمر، ووجه الأصفر. فإذا افترضتم عابثين أن الأصفر والأحمر قد خرجا من اشتداد البرتقالي، حصلتم على مثال بسيط جداً لما نسميه بالتطور على شكل حزمة. على أنه لا حاجة بنا إلى العبث ولا إلى التشبيه، بل يكفي أن تنظروا إلى الحياة من غير سابق فكرة عن تركيبها تركيباً صنعياً. يرى بعضهم أن الفعل الإرادي فعل منعكس مركب، وقد يرى آخرون أن الفعل المنعكس انحطاط للفعل الإرادي. والحقيقة أن الفعل المنعكس والفعل الإرادي هما شكلان ماديان لفعالية أولية غير منقسمة، لم تكن هذا ولا ذاك وإنما غدت بهما، بفعل رجعي، كليهما معاً. ومثل هذا يقال عن الغريزة والعقل، وعن الحياة الحيوانية والحياة النباتية، وعن كثير من أزواج الاتجاهات المختلفة المتتامة: غير أن الاتجاهات المتكونة على هذا النحو بطريق الانقسام تصير، في تطور الحياة العام، إلى أنواع منفصلة يضرب كل منها في الأرض ينشد فيها حظه. والمادية التي اتخذتها تعوقها عن أن تتحد ثانية لتجعل الميل الأصلي أقوى وأعقد، وفي التطور أبعد. وليس الأمر كذلك فيما يتصل

بالحياة النفسية والاجتماعية ، فالميول التي تكونت بالانقسام تتطور ههنا في الفرد الواحد أو المجتمع الواحد ، وهي ، في العادة ، لا تتطور إلا تباعاً. وحين لا يكون هناك إلا ميلان اثنان ، وهذا ما يتفق في معظم الأحيان ، فبواحد منها خاصة نتعلق أولاً ، فنذهب به إلى مدى يطول ويقصر ، ويكون بوجه العموم أبعد ما يمكن ؛ ثم نعود إلى الذي خلفناه وراءنا نحمل إليه ما قد كسبناه أثناء التطور ، فننميه هو الآخر ، صارفين نظرنا حينئذٍ عن الأول ، ونستمر في محاولتنا هذه إلى أن تأتي مكتسبات جديدة فتقويه ، وتسمح لنا بالعودة إلى الأول ثانية والإيغال به من جديد.

ولما كنا نقف أنفسنا أثناء العملية على واحد من الميلين فحسب ، ولما كان هذا الميل هو وحده الذي يعنينا إذ ذاك ، خيّل إلينا بطبيعة الأمر أن هذا الميل هو وحده الإيجابي ، وأن ليس الثاني إلا سلباً له. وحين نضع الأمور على هذا الشكل يكون الميل الثاني نقيض الأول فعلاً ؛ فنقول عند ذلك – وهو قول متفاوت الصحة بتفاوت الأحوال – إن التقدم قد تمّ بذبذبة بين النقيضين ، وإن كانت حال النقيضين لا تظل هي هي ، فالرقاص يعود إلى النقطة التي بدأ منها وقد اكتسب شيئاً جديداً. ومع ذلك فقد يتفق أن يكون هذا التعبير صحيحاً كل الصحة ، أي أن تكون الذبذبة فعلاً بين نقيضين. وذلك عندما لا يمكن لميل ما ، مفيد بحد ذاته ، أن يعتدل إلا بفعل ميل مناقض له يكون هو نفسه إذ ذاك مفيداً مثله. فكأن الحكمة تقتضي حينئذٍ أن يتعاضد الميلان معاً ، فيتدخل أولهما حين تتطلب الظروف ذلك ، ويكفّه الآخر عندما يوشك أن يتجاوز حدّه. ومن الصعب لسوء الحظ أن نعرف أين تبدأ المغالاة وأين يبدأ الخطر ، فقد يحدث في بعض الأحيان أن يكون مجرد إيغالنا بالميل إلى أبعد من الحد المعقول سبباً في خلق ملابسات جديدة ، ووضع جديد يزيل الخطر في نفس الوقت الذي يزيد فيه الفائدة. والأمر على هذا النحو خاصة في الميول العامة التي تحدد اتجاه مجتمع ما والتي

يتوزع نموها بالضرورة على عدد من الأجيال ، فليس في مقدور أي عقل في هذه الحال ، ولو كان فوق عقول البشر ، أن يعرف إلى أين المصير ، لأن الفعل ، وهو يسير ، يخلق طريقه الخاص ، ويخلق إلى حدٍّ كبير ، الظروف التي سيتم فيها ، فيتحدى بذلك كل حساب. وهكذا نمضي بالميل قدماً ، ولا نتوقف في معظم الأحيان إلا أمام كارثة قريبة الوقوع. وعند ذلك يشغل الميل المناقض المكانَ الذي خلا ، ويمضي وحده هو الآخر ما استطاع المضي. ويمكن أن يسمى رد فعل إذا كان الأول قد سمي فعلاً. ولما كان الميلان. إذا هما سارا جنباً إلى جنب ، قد يعدّل أحدهما الآخر ، ولما كان تداخلهما في ميل أولي غير منقسم هو ما ينبغي أن يعرّف به الاعتدال ، فإن مجرد شغل أحدهما المكان كله يبث فيه وثبة قد تصل إلى حد الجموح كلما انهارت أمامه العقبات ، ففيه شيء من الحميَّا. وما نحب أن نسيء استعمال كلمة « قانون » في ميدان هو ميدان الحرية ، ولكن لا مانع من هذا التعبير الملائم حين نكون بإزاء حوادث كبرى تجري باطراد كاف : وهكذا نطلق اسم « قانون الانقسام الثنائي » على القانون الذي يبعث على تحقق ميول لم تكن في البدء إلا مناظر مختلفة التقطت لميل بسيط ، وذلك بمجرد انفصالها. وكذلك نقترح أن يطلق اسم قانون « الحميا المزدوجة » على تلك الضرورة الملاصقة لكل من هذين الميلين ، إذا هو تحقق بالانفصال ، ضرورة أن يتابع سيره حتى النهاية - كأنما ثمة نهاية!!! ونعود فنقول إنه من الصعب ألا نتساءل : أو لم يكن من الخير أن ينمو هذا الميل من غير أن يتضاعف ، وأن يحافظ على قدر الاعتدال باقتران قوة الدفع بقوة كف ، لا تكون عندئذٍ قوة دفع أخرى إلا على نحو إمكاني؟ إذن لتفادينا الوقوع في الخطل ، وكنا في مأمن من الكارثة. أجل ، ولكن لو تمّ ذلك لما حصلنا على الحد الأقصى من الخلق ، نوعاً ومقداراً ، فلا بد من أن نمضي في أحد الاتجاهين إلى أقصاه كيما نعرف ما سيكون منه : حتى إذا لم يعد من الممكن أن نتقدم عدنا مع كل ما

اكتسبناه، وانطلقنا في الاتجاه الذي أهملناه أو تركناه. نعم إننا إذا نظرنا إلى هذه الروحات والغدوات من خارج، لم نر فيها إلا تعاكس الميلين، وإلا المحاولات الفاشلة التي يقوم بها أحدهما كي يمنع تقدم الآخر، ثم إخفاق هذا الميل الآخر وانتقام الميل الأول: فالإنسانية تحب الدرامة، فيحلو لها أن تقتطف من مجموع تاريخ طويل الملامح التي تهب له شكل نزاع بين حزبين أو مجتمعين أو مبدأين يكون النصر بينهما سجالاً. ولكن النزاع هنا ما هو إلا الجانب السطحي من تقدم. والواقع هو أن الميل الذي يمكن أن يكون له منظران لا يستطيع أن يقدم أقصى ما لديه، نوعاً ومقداراً، إلا إذا جعل من هذين المنظرين المكنين واقعين ماديين متحركين، يندفع كل منهما إلى أمام يحتكر المكان، بينما يتربص الآخر باستمرار ينتظر أن يحين دوره. وهكذا ينمو محتوى الميل الأصلي، هذا إذا صح لنا أن نتحدث هنا عن شيء يسمى محتوى، في حين أنه لا يستطيع أحد، ولا الميل نفسه، إذا وعى، أن يتنبأ عمَّ سيتمخض هذا الميل. إنه يبذل الجهد، أما نتيجة جهده فضرب من المفاجأة، وهذه هي عملية الطبيعة: إن النزاعات التي تعرض علينا مشهدها هي إلى العبث أقرب منها إلى العداء. وسير البشرية إنمّا يصيب شيئاً من الاطراد، ويخضع، ولو خضوعاً ناقصاً، لقوانين كالتي ذكرناها، حين يحاكي الطبيعة، ويمضي إلى الدفعة التي تلقاها بادئ ذي بدء. ولكن قد آن أن ننتهي من استطرادنا الطويل. فلنكتف إذن بأن نبين كيف ينطبق هذان القانونان على الحالة التي دعتنا إل هذا الاستطراد.

لقد كنا نتحدث عن نشدان الدعة والرفاه الذي أصبح الشغل الشاغل للإنسانية. وإذا ما نظرنا كيف أغنى روح الاختراع، وكيف أن كثيراً من المخترعات تطبيقات لعملنا، وكيف أنه مما قدر على العلم أن يتسع إلى غير حد، كدنا نحمل على الاعتقاد أن سيكون في هذا الاتجاه نفسه تقدم لا حد

له. والواقع أن إرواء حاجات قديمة بمخترعات جديدة لن يحمل الإنسانية يوماً على أن تقف عند هذه الحاجات لا تتعداها ؛ فإن ثمة حاجات جديدة ستنبعث ، وهي لا تقل عن تلك سلطاناً ، وما تنفك تتكاثر. ولقد رأينا التسابق على الدعة يغذّ شيئاً بعد شيء في حلبةٍ تندفع إليها جماهير ما تنفك كثافتها تتزايد. حتى لقد أصبح هذا التسابق اليوم تهافتاً. ولكن، أفلا ينبغي لهذه الحميا نفسها أن تفتح أعيننا؟ ترى ألم يكن ثمة حميا أخرى ، ما هذه إلا خلف لها ، قد أتمت في اتجاه معاكس ، نشاطاً هي متممة له؟ الواقع أن الناس ما بدأوا يطمحون إلى توسيع الحياة المادية إلا ابتداءً من القرن الخامس عشر والسادس عشر. أما قبل ذلك ، في العصر الوسيط ، فقد كان الزهد هو المثل الأعلى السائد. ولا حاجة بنا أن نذكر صنوف المغالاة التي أدّى إليها هذا المثل الأعلى ، فلقد كان ثمة حميا كذلك. وقد يقال إن هذا الزهد كان من خلق عدد قليل. وهذا حق ؛ كما أن الصوفية ، وهي من الميزات الموقوفة على بعض الناس ، قد أصبحت بالدين شعبيةً ، فكذلك الزهد المركّز الذي كان نادراً من غير شك ، قد تمدد وغدا عند عامة الناس نوعاً من اللامبالاة العامة بشئون الحياة اليومية. فالذي يفجأنا لأول وهلة ، عند أبناء ذلك العصر ، هو انعدام الرفاه. فلقد كان فقراؤهم وأغنياؤهم على السواء يستغنون عن الكماليات التي نعتبرها نحن حاجات ضرورية. وإذا قيل إن السادة كانوا يعيشون خيراً من الفلاحين فما ذلك إلا بمعنى أن نصيبهم من الغذاء كان أوفر ، كما نبه إلى ذلك بعضهم[1] ، أما فيما عدا ذلك ، فالتفاوت كان يسيراً. وإذن فنحن ههنا بإزاء اتجاهين مختلفين تعاقباً وسارا كلاهما في حميا ونزق. ويحق لنا أن نقدر أنهما يقابلان منظرين متعارضين من اتجاه أولي وَجد في هذا وسيلة يستخرج بها من نفسه ، في

---

(١) أنظر كتاب «جينا لومبروزو» الهام: فدية الآلية ، باريس ١٩٣٠.

الكيف والمقدار، كل ما يستطيعه بل يزيد. فيمضي في كل من الطريقين على التناوب، عائداً إلى كل من الاتجاهين مع كل ما جمعه إبان سيره في الاتجاه الأول. فهناك إذن ذبذبة وتقدم، وتقدم بذبذبة. وينبغي أن نتنبأ، بعد هذا التعقد التزايد في الحياة، الذي لا ينفك يتزايد، بعودة إلى البساطة. وما ندعي أن هذه العودة أكيدة، فمستقبل الإنسانية يظل غير محدود لأنه مرهون بها. ولكن إذا لم يكن ثمة، فيما يتصل بالمستقبل، إلا إمكانيات واحتمالات سندرسها عما قريب، فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الماضي: فالتطوران اللذان أتينا على ذكرهما، هما حقاً تطوران اثنان لميل أولي.

وتاريخ الأفكار أول شاهد على ذلك. فمن الفكر السقراطي، الذي استمر في اتجاهين متعارضين، كانا عند سقراط متكاملين، خرج المذهبان القورينائي والكلبي: أولهما يريد أن ننشد في الحياة أكبر عدد من اللذات، بينا يريد الآخر أن نتمرس على العزوف عنها. وقد واصل هذان المذهبان سيرهما في الأبيقورية والرواقية بمبدأيهما المتعارضين، الارتخاء والتوتر. وإذا خالج أحداً شك في الاشتراك في الجوهر بين هاتين الحالتين النفسيتين اللتين يقابلهما هذا المبدءان، فليلاحظ أن هناك في المدرسة الأبيقورية نفسها، إلى جانب الأبيقورية العامية التي هي السعي وراء اللذات سعياً لا يكبح في الغالب، أبيقورية أبيقور التي ترى أن اللذة العظمى هي ألا تكون بنا حاجة إلى اللذات. والحق أن كلا المبدأين كامن فيما فهمه الناس عامة عن السعادة. فهم إنما يقصدون بها شيئاً معقداً ومبهماً، هو واحد من تلك المفاهيم التي أرادت الإنسانية أن تدعها غامضة، فيحددها كل على طريقته. ولكن كيفما فهمت هذه الكلمة، فإنه لا سعادة من غير أمان، أعني من غير أمل في دوام الحالة التي اعتاد عليها الإنسان. ويحصل المرء على هذا الضمان، إما باستيلائه على الأشياء، وإما بسيطرة على نفسه تجعله مستقلاً

عن الأشياء. وهو في الحالين يستمتع بقوته، سواء أدركها في داخله، أو انتشرت في الخارج: فهو إما مزهو وإما متباهٍ. على أن كلا التبسيط والتعقيد في الحياة ينتجان حقاً من «انقسام ثنائي» وقابلان حقاً لأن ينموا في حميا مزدوجة وفيهما أخيراً ما ينبغي أن يتوفر لهما حتى يتعاقبا دورياً.

وإذا كان كذلك، كما بينا سابقاً، فليست العودة إلى البساطة مستحيلة، حتى لقد يرشدنا العلم نفسه إلى طريق هذه العودة. فإذا كانت الفيزياء والكيمياء تساعداننا على إرواء حاجاتنا، وتدعواننا من ثم إلى الاستكثار منها، فإن في وسعنا أن نقدر أن الفيزيولوجيا والطب سيكشفان لنا شيئاً بعد شيء عما في هذا الاستكثار من خطر، وعما في معظم ملذاتنا من وهم خادع. إنني قد أرتاح إلى قصعة من اللحم: ولكن هذا النباتي مثلاً، الذي كان يحبها من قبل كما أحبها أنا، لا يستطيع اليوم أن ينظر إليها من غير اشمئزاز. وقد يقال إن كلينا محق، وإنه لا مشاحة في الأذواق كما لا مشاحة في الألوان. ولربما كان هذا القول صحيحاً. ولكن لا مفر لي من الإقرار بما لديه، هو النباتي، من يقين لا يتزعزع بعدم رجوعه أبداً إلى وضعه القديم، بينا أشعر أنا بأني لا أدانيه أبداً في اليقين بأني سأحتفظ بوضعي هذا. فلقد جرب هو الحالين، أما أنا فلم أجرب إلا أحديهما. واشمئزازه يشتد عندما يركز انتباهه إلى القصعة، بينا ارتياحي إليها وليد الذهول، ويضعف عندما يواجه نور الواقع، وأعتقد أنه ما يلبث أن يتبدد إذا أثبتت لي تجارب حاسمة، وهذا غير مستحيل، إننا بأكل اللحم نتسمم تسمماً خاصاً بطيئاً[1]. لقد كانوا يعلموننا في المدرسة أن تركيب المواد الغذائية معروف، وأن مطالب جسمنا معروفة كذلك، وأن في الإمكان،

---

(١) ولنبادر إلى القول بأنه ليس لنا أي علم خاص بهذا الموضوع، وقد انتخبنا اللحم مثالاً وكان في وسعنا أن ننتخب أي طعام آخر معتاد.

والحال هذه، أن نعرف ما يلزمنا ويكفينا من الراتب الغذائي. ويا لدهشتهم لو علموا أن التحليل الكيميائي كانت تغيب عنه «الفيتامينات» التي لا غنى لصحتنا عن توفرها في الغذاء. فكم من مرض يعي الأطباء اليوم، مصدره البعيد «فقر» لم نقدّره؟ فلعل الوسيلة الوحيدة المضمونة لتغذّينا بكل ما يحتاج إليه جسمنا هي ألا نهيئه أبداً، ومن يدري فلعله لا لزوم لطهيه كذلك! وهنا كان للاعتقاد بوراثة المكتسب أثره السيء أيضاً. فإنه يروق لبعضهم أن يقول إن معدة الإنسان قد غيرت من عاداتها الأصلية، فلم يعد في وسعنا أبداً أن نتغذى كما كان يتغذى الإنسان البدائي. وهذا صحيح، إذا فهمنا من ذلك أننا ندع بعض الاستعدادات الطبيعية فينا تغفو منذ الطفولة، فيغدو من الصعب علينا أن نوقظها بعد ذلك في سن ما. أما أننا نولد وقد تغيرنا، فهذا أمر قليل الاحتمال؛ وإذا صح أن معدتنا تختلف عن معدة أجدادنا السابقين على التاريخ، فإن هذا الاختلاف لا يرجع إلى مجرد عادات اعتدناها على مر الزمان، وسوف يمكننا العلم عما قريب من أن نقطع برأي ثابت في هذه النقاط كلها. فإذا فرضنا الآن أنه وافقنا على الاتجاه الذي نتنبأ به، رأينا أن سيكون لإصلاح التغذية وحده أصداء لا تحصى في صناعتنا وتجاربنا وزراعتنا، التي ستغدو بذلك بسيطة جداً. فما بالك بالحاجات الأخرى؟ إن مطالب الحس الجنسي مطالب قاهرة ولا شك، ولكن سرعان ما نجد المخرج منها إذا اقتصرنا على الطبيعة. إن الإنسانية قد جعلت هذا الإحساس القوي، ولكن الفقير، نغمة أساسية ثم أوجدت حوله عدداً ما ينفك يتزايد من الأصوات الثانوية، واستخلصت من ذلك طائفة غنية متنوعة من النغمات، حتى أصبح أي موضوع نقرعه اليوم من إحدى جوانبه، يُخرج لنا الصوت الأصيل وقد غدا ضرباً من المس. إنها لإهابة دائمة بهذا الحس عن طريق الخيال. فإن كل ما في مدنيتنا مثير للشهوة. وللعلم هنا أيضاً كلمته،

وسيقولها يوماً بوضوح لا يدع لنا مفراً من الإصاخة إليها. سيقول: لا لذة في محبة اللذة إلى هذا الحد. وسوف تعجل المرأة مجيءَ هذا اليوم، إذا هي أرادت حقاً، وعن صادق نية، أن تغدو مساوية للرجل، بدلاً من أن تبقى كما كانت حتى اليوم، الآلة التي تنتظر أن تهتز تحت قوس الموسيقيّ، حتى إذا ما حدث هذا الانقلاب غدت حياتنا أكثر جداً وأكثر بساطة. وغدا ما تتطلبه المرأة من ترف، إرضاءً للرجل وإرضاءً لنفسها بالتالي، شيئاً لا غناء فيه إلى حد بعيد، فيقل التبذير وتقل الرغبة أيضاً. ولئن كان الترف واللذة والدعة تتماسك فيما بينها تماسكاً وثيقاً فليس بينها تلك الصلة التي يتخيلون، إذ يرتبونها في سلم يُنتقل فيه من الدعة إلى الترف بتدرج متصاعد، ويزعمون أن الإنسان بعد أن يحصل على الدعة يريد أن ينتقل منها إلى اللذة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى محبة الترف. إن هذه النزعة في السيكولوجيا نزعة عقلية محضة، يخيَّل إليها أن في وسعها أن تنسج حالاتنا النفسية على غرار موضوعاتها. فلما كان الترف أبهظ تكاليفَ من مجرد المسرة، واللذةُ من الدعة، حسبوا أن ثمة رغبة مقابلة تتزايد تدريجياً كذلك. والحقيقة أننا في معظم الأحيان إنما نرغب في الدعة حباً في الترف، ذلك أن الدعة التي لا نتمتع بها تبدو لنا ترفاً، وأننا نحب أن نتشبه بأولئك الذين يتمتعون بها ونساويهم. ففي البدء كان التباهي. فكم من طعام لا نسعى إليه اليوم إلا لأنه غالي الثمن! وكم من سنين أُنفقت فيها الشعوب المتمدنة حظاً وافراً من جهودها في الخارج، بغيةَ الحصول على التوابل! إن المرء ليدهش إذ يرى أن ذلك كان هو الهدف الأسمى للملاحة، على أخطارها الجسيمة يومئذٍ، وإذ يرى ألوف الناس يجازفون بحياتهم فيها، وإذ يرى أن الشجاعة والعزيمة وروح المغامرة التي أدت عرضاً إلى اكتشاف أمريكا، إنما بُذلت قبل كل شيء في البحث عن الزنجبيل والقرنفل والقرفة. ومن ذا الذي يعبأ اليوم بالعطور التي طالما استلذها الناس، بعد

أن أصبح من الممكن ابتياعها من عطار الحي بدريهمات قليلة؟! إن مثل هذه الأحكام قد تسوء عالم الأخلاق. ولكنه إذا ما فكر فيها وجد أن فيها ما يدعو إلى الاستبشار أيضاً. فالحاجة المتزايدة إلى الدعة، والتعطش للهو، وحب الترف حباً جامحاً، وكل ما يجعلنا نقلق هذا القلق كله على مستقبل الإنسانية لما يبدو من تعلقها الوطيد بهذه اللذات، كل هذا سنراه أشبه شيء بمنطاد حقناه بالهواء بعنف، فإذا فرغ فرغ بعنف أيضاً. ونحن نعلم أن الحميا تستدعي حميا معارضة لها. ثم إن مقارنة حوادث الحاضر بحوادث الماضي، تحملنا على أن نعتبر الميول التي تبدو لنا نهائية ميولاً مؤقتة. إن امتلاك سيارة هو اليوم المطمح الأسمى لكثير من الناس، ونحن نعترف بالخدمات التي تقدمها السيارة، ونعجب بهذه المعجزة الآلية، ونرجو تكاثرها وانتشارها أنى احتاج إليها الناس، ولكننا نقول إنها بعد حين، قد لا تغدو شيئاً مرغوباً فيه إلى هذا الحد، لمجرد المسرة أو حب الترف، وإن لم تهجر وهذا ما نتمناه، كما هجر اليوم القرنفل والقرفة.

وههنا نصل إلى النقطة الجوهرية من بحثنا. لقد ذكرنا الآن نوعاً من الترف ناجماً عن اختراع آلي. ويرى كثيرون أن الاختراع الآلي، بوجه عام، هو الذي أنمى الميل إلى الترف، كما أنمى الميل إلى مجرد الدعة. وحتى حين يسلمون عادة بأن حاجاتنا المادية سائرة دوماً نحو الزيادة والغلو، فإنما يقولون ذلك لأنهم لا يرون ثمة ما يحمل الإنسانية على أن تترك طريق الاختراع الآلي بعد أن سلكته. أضف إلى هذا أنه كلما تقدم العلم ازدادت المخترعات التي توحي بها مكتشفاته، وأن ليس بين النظرية وتطبيقها في كثير من الأحيان إلا خطوة واحدة. ولما كان العلم لا يعرف الوقوف، فقد بدا حقاً أن ليس من حد لإرضاء حاجاتنا القديمة ولخلق حاجات جديدة. ولكن ينبغي أن نتساءل أولاً أصحيح أن روح الاختراع تثير بالضرورة حاجات اصطناعية أم أن الحاجة الاصطناعية هي التي توجه روح الاختراع؟

إن الفرض الثاني أكثر احتمالاً من الأول بكثير. وتؤيده أبحاث حديثة عن أصول الآلية[1]. فمما يذكر أن الإنسان قد اخترع دائماً آلات. وأن العصور القديمة قد عرفت آلات ذات شأن، وأن ثمة آلات بارعة قد جالت في الأذهان قبل تفتح العلم الحديث بكثير، كما أنها ظهرت بعد تفتحه، في غالب الأحيان، مستقلةً عنه: ولا نزال إلى اليوم نرى بعض العمال الذين لا يفقهون من الثقافة العلمية شيئاً، يقومون بتحسينات لم تخطر على بال العلماء المهندسين. فالاختراع الآلي هبة طبيعية. نعم إنها ظلت محدودة الثمرات ما اقتصرت على استثمار الطاقات الحاضرة، والمرئية إن صح التعبير. كالجهد العضلي، وقوة الريح أو الشلال. ولم تؤت الآلة أُكُلها كله إلا يوم استطاع الإنسان أن يضع في خدمتها طاقات كامنة مختزنة منذ ملايين السنين، ومستمدة من الشمس، ومتوضعة في الفحم الحجري، والنفط وما إلى ذلك، فأتى الإنسان وأطلقها من مكمنها. ولكن ذلك اليوم هو يوم اختراع الآلة البخارية، وكلنا يعلم أن هذا الاختراع لم يكن نتيجة أبحاث نظرية. على أننا نضيف إلى هذا أن التقدم الذي كان بطيئاً في البدء، قد سار بخطى الجبابرة عندما تدخل العلم. غير أن هذا لا يمنع أن روح الاختراع الآلي، التي تجري في مهاد ضيق ما تُركت لوحدها، والتي تتسع اتساعاً لا حد له إذا هي لاقت العلم، تبقى متميزة، لا بل وتستطيع أن تنفصل عنه إذا اقتضى الأمر، كنهر «الرون» إذ يدخل بحيرة «جنيف» فيبدو أنه يخلط مياهه بمياهها، ثم يستبين لدى خروجه منها أنه قد حافظ على استقلاله.

فليس في العلم إذن، كما قد يظن، ما يفرض على الناس، بمجرد تطوره، حاجات ما تنفك تغدو اصطناعية. ولو صح هذا، كانت الإنسانية

---

(١) نحيل القارىء ثانية إلى كتاب «جينا لومبروزو» الشيق. راجع كتاب «مانتو» عن الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر.

منذورة للمادية متزايدة ، لأن العلم لن يتوقف أبداً . ولكن الحقيقة هي أن العلم قد أعطى ما سُئل ، ولم يكن هو البادئ ، ولكن روح الاختراع هي التي لم تستثمر دوماً في صالح الإنسانية. فلقد خلقت طائفة من الحاجات الجديدة ، ولم تعبأ كثيراً بأن تؤمن للعدد الأكبر ، أو للجميع إن أمكن ، إرضاء الحاجات القديمة : فهي ، وإن لم تهمل الضروري ، قد غالت في العناية بالكمالي . وقد يقال إن تحديد هاتين الكلمتين أمر عسير ، وإن ما يُعد ترفاً بالنسبة إلى بعض الناس قد يكون ضرورياً بالنسبة إلى آخرين . وما من شك في هذا ، فما أسهل ما يتيه المرء في التمييزات الدقيقة . ولكن هناك حالات يجب أن ننظر فيها إلى الأمور نظرة إجمالية . فثمة ملايين من الناس لا يجدون ما يأكلون عند الجوع ، ومنهم من يموت جوعاً ، فلو كانت الأرض تغل أكثر من ذلك بكثير ، لكان الأمل أقوى في ألا يجوع الناس[1] ، أو ألا يموتوا جوعاً . وقد يعترض على ذلك بأن الأرض تعوزها الأيدي العاملة ، وهذا ممكن ، ولكن لماذا نطلب من الأيدي العاملة جهداً فوق طاقتها؟ لئن أخطأت الآلية في شيء ، ففي أنها لم تتوفر توفراً كافياً على مساعدة الإنسان في هذا العمل الشاق . وقد يجاب على هذا بأن هناك آلات زراعية ، وأن استخدامها اليوم غدا شائعاً جداً ، وأنا أسلم بذلك ، ولكن ما صنعته الآلة في هذا المجال كي تخفف العبء عن الإنسان ، وما صنعه العلم من جانبه كي يزيد غلات الأرض ، شيء محدود بالقياس إلى غيره ، ونحن نشعر أتم الشعور أن من الواجب أن تطغى الزراعة ، التي تغذي الإنسان ، على غيرها ، وأن تكون على كل حال الشغل الأول للصناعة نفسها . وأقول بوجه العموم إن الصناعة لم تعن العناية الكافية بقيمة الحاجات التي ترويها ، بل كانت عبداً

---

(١) نعم إن هناك أزمات « تضخم في الإنتاج » تمتد إلى الإنتاج الزراعي بل قد تبدأ به . ولكنها لا ترجع طبعاً إلى أن الطعام الموجود فائض عن حاجة الإنسانية ، وإنما ترجع فقط إلى عدم تنظيم الإنتاج تنظيماً كافياً فلا يتم التبادل بين المنتجات .

« للمودة » . وما كان يعنيها فيما تنتجه إلا أن تبيعه . فلا بد إذن ، في هذا الميدان كما في غيره ، من فكرة مركزية تنظيمية ، توفق بين الصناعة والزراعة ، وتضع الآلات في موضعها المعقول ، أي حيث تستطيع أن تقدم للإنسانية خير الخدمات . إنكم حين تشتكون من الآلية ، تغفلون عن أكبر مساوئها خطراً . إنكم تأخذون عليها أنها تجعل العامل كالآلة . وأن مصنوعاتها واحدة متشابهة تجرح الذوق الفني . ولكن إذا هيأت الآلة للعامل عدداً كبيراً من الساعات يرتاح فيها من عناء العمل ، أو ينفقها في غير هذا اللهو الذي جعلته الصناعة التي ساء توجيهها في متناول الجميع ، كان في وسعه أن ينمي عقله الإنماء الذي يشاء ، لا الإنماء المحدود الذي تفرضه عليه العودة إلى العمل اليدوي إذا زالت الآلة . أما تشابه المصنوعات فما أهونه محذوراً إذا تيسر الاقتصاد في الوقت وفي العمل للأمة كافة ، فأمكن أن توسع الثقافة العقلية ، وتنمي المواهب الحقة . لقد نعوا على الأميركيين أنهم يلبسون جميعاً قبعة واحدة . ألا فلنهتمّ بالرأس قبل القبعة! وهيئوا لي ما أجهز به رأسي وفق ذوقي الشخصي ، ولألبس بعد ذلك القبعة التي يلبسها كافة الناس . فليست هذه شكواناً من الآلية . ونحن لا ننكر ما قدمت للبشر من خدمات ، بإنمائها وسائل إرضاء الحاجات الحقيقية إنماءً واسعاً . ولكننا نأخذ عليها أنها أسرفت في خلق حاجات اصطناعية ، ودفعت إلى الترف ، وقوّت المدينة على حساب القرية ، ووسعت الشقة بين العامل وصاحب العمل ، وبين رأس المال والعمل ، وبدّلت ما بين ذلك كله من علاقات . إلا أن هذه النتائج كلها يمكن أن تصلح فلا يكون من الآلة عندئذٍ إلا الخير والفائدة . وإنما ينبغي للإنسانية أن تحاول تبسيط حياتها ، وأن تكون رغبتها في هذا التبسيط عنيفة جامحة كما كانت رغبتها في تعقيدها عنيفة جامحة كذلك . ولا يمكن للمبادرة أن تصدر إلا عنها ، لأنها هي التي قذفت بفكر الاختراع إلى هذا الطريق ، لا قوةُ الأشياء كما يزعمون ، ولا جبرٌ من طبيعة الآلة .

ولكن هل أرادت الإنسانية هذا الطريق حقاً؟ هل كانت دفعتها في البدء تسير في هذا الاتجاه نفسه الذي سارت فيه الصناعة؟ إن الانحراف الضئيل في البداية، يغدو في النهاية شقة هائلة، إذا كان السير مستقيماً، والمسافة بعيدة. ومما لا شك فيه أن الخطوط الأولى التي صارت فيما بعد إلى الآلية قد ارتسمت في نفس الوقت الذي تفتحت فيه التطلعات الأولى إلى الديموقراطية. وقد أصبحت القربى بين هذين الميلين واضحة جداً في القرن الثامن عشر. وهي بارزة كل البروز لدى الموسوعيين. فهلّا ينبغي لنا أن نفترض إذن أن ثمة نسمةً من الديموقراطية هي التي دفعت بفكر الاختراع إلى أمام؟ إن فكر الاختراع هذا قديم قِدَم الإنسانية، إلا أنه لا يكون تامّ الفعل ما لم يفسح له المجال الكافي. ولعلنا لم نفكر في تهيئة الترف للجميع، لا ولا فكرنا في تهيئة الدعة لكافة الناس، وإنّما رجونا أن نكفل للجميع الحياة المادية، والكرامة إلى السلامة. فهل كان هذا الرجاء شعورياً؟ إننا لا نؤمن باللاشعور في التاريخ: فالتيارات الفكرية الخفية الكبرى التي طالما حدثونا عنها إنّما ترجع إلى أن جماهير الناس قد انقادت إلى فرد أو أفراد من بينها، وهؤلاء كانوا يعون ما يفعلون، ولكنهم لا يتنبأون بجميع ما سينجم من نتائج. أما نحن الذين عرفنا هذه النتائج، فلا نستطيع أن نمتنع عن التقهقر بصورتها إلى وراء حتى نصل إلى الأصل: وعندئذٍ نرى الحاضر منعكساً على الماضي كانعكاس السراب، وهذا هو ما ندعوه بلا شعور الماضي. إن تأثير الحاضر تأثيراً رجعياً هو الأصل في كثير من الأوهام الفلسفية. وسوف نحاذر إذن أن ننسب إلى القرن الخامس عشر، والسادس عشر، والثامن عشر (فضلاً عن السابع عشر المختلف كل الاختلاف، والذي عُدَّ لذلك معترضة من طراز عال) وجود أفكار ديموقراطية كأفكارنا نحن؛ ولن نزعم لهذه القرون أنها رأت ما يخفيه فكر الاختراع في نفسه من قوة. على أن هذا لا يمنع أن عصر الإصلاح، وعصر النهضة، وأولى تباشير الدفعة

الاختراعية، من عصر واحد. وليس من المستحيل أن تكون ردودَ فعل ثلاثة، ذات قربى فيما بينها، على الشكل الذي اتخذه إلى ذلك الحين المثلُ الأعلى المسيحي. ولكن هذا المثل الأعلى قد ظل موجوداً وإن كان ككوكب أبدى للإنسانية دوماً وجهاً واحداً، ثم أخذت الإنسانية تستشف الوجه الآخر من غير أن تدرك دوماً أن الكوكب هو نفسه. ونحن لا ننكر أن التصوف يبعث على التقشف؛ وكلاهما ليس إلا نصيب عدد صغير من الناس. ولكننا لا نستطيع أن ننكر أيضاً أن الصوفية الحقة، التامة، الفعالة، تتشوف إلى الذيوع، بفضل المحبة التي هي جوهرها. وكيف تذيع، ولو ممدّدة ومخفّفة، كما ستظل كذلك حتماً، في إنسانية يقضّ مضجعها خوف من جوع؟ لا يستطيع الإنسان أن ينهض فوق الأرض ما لم يكن ثمة آلة جبارة تكون نقطة استناد له. فلكي ينفك عن المادة لا بد أن يستند إليها. وأقول بتعبير آخر: إن الصوفية تنادي الآلية. والناس لم يلاحظوا ذلك ملاحظة كافية، لأن الآلية قد اندفعت، كالقاطرة تندفع عند المفترق في غير طريقها، في طريق يؤدي إلى إسراف في الدعة، وترف ينعم به بعض الناس، بدلاً من تحرير كافة الناس. فانتهينا إلى النتيجة العارضة، وغابت عنا الآلية فيما كان يجب أن تكون، وفيما هو جوهرها الأساسي وخطوة أخرى: إذا كانت أعضاؤنا أدوات طبيعية فإن الأدوات، لهذا، هي أعضاء اصطناعية. إن الأداة التي يستعملها العامل تتمم ذراعه. وأدوات الإنسانية هي إذن امتداد لجسمها. إن الطبيعة حين مهرتنا هذا العقل، الصانعَ في جوهره، قد أعدتنا لهذا النوع من الكِبَر أو التضخم. ولكن هذه الآلات التي تتحرك اليوم بالنفط والفحم و« الفحم الأبيض »، فتقلب الطاقات الكامنة التي تراكمت خلال ملايين السنين إلى حركة، قد وهبت لجسمنا امتداداً هائل السعة والقوة، غيرَ متناسب مع سعة جسمنا وقوته، بحيث يمكن القول بأن ليس في مخطط بنيان النوع الإنساني ما ينبىء

بشيء من هذا : فقد كان ذلك حظاً فريداً ، وهو أكبر ظفر مادي أصابه الإنسان على هذه السيارة . ولعل ثمة دفعة روحية بثت في البدء : ثم تم الاتساع على نحو آلي ، تساعده ضربة المعول العارضة التي اصطدمت تحت الأرض بكنز عجيب[1] . ولكن هذا الجسم الذي تضخم تضخماً هائلاً ، قد ظلت النفس التي تثوي فيه كما كانت ، وأصبحت بالنسبة إليه صغيرة جداً ، فما تملؤه ، وأصبحت بالنسبة إليه ضعيفة جداً فما تستطيع أن توجّهه . ومن ثم كان بينه وبينها فراغ ، ومن ثم كانت هذه المشكلات الاجتماعية السياسية العالمية الهائلة ، وما هي إلا تعريفات لهذا الفراغ تريد أن تملأه فتستثير اليوم جهوداً كثيرة لا نظام فيها ولا جدوى : فالحقيقة أنه لا بد اليوم من مدخرات جديدة من الطاقة الكامنة التي يجب أن تكون الآن روحية . وينبغي أن لا نكتفي بالقول ، كما قلنا من قبل ، إن الصوفية تنادي الآلية ، بل يجب أن نضيف إلى قولنا هذا أن الجسم الذي تضخم ينتظر الآن تتمة روحية ، وأن الآلية بحاجة إلى صوفية . ولعل أصول هذه الآلية صوفية أكثر مما يظن ، وهي لن ترتد إلى اتجاهها الحق ، ولن تكون خدماتها متناسبة مع قوتها ، إلا إذا استطاعت الإنسانية التي انحنت بتأثيرها نحو الأرض ، أن تتوصل ، بتأثيرها أيضاً ، إلى الانتصاب ثانية ، والرنوّ إلى السماء .

بيّن م . إرنست سيير ، في كتاب له بلغ الغاية في العمق والقوة ، كيف أن المطامع القومية تزعم لنفسها رسالات إلهية . « فالنزعة الاستعمارية » تصبح « نزعة صوفية » . وهذه ظاهرة لا مراء فيها إذا وهبنا لهذه الكلمة الأخيرة المعنى الذي لها لدى م . إرنست سيير[2] ، والذي حدده في سلسلة

---

(١) ومن البديهي أن الكلام هنا على سبيل المجاز ، فقد عُرف الفحم ، قبل أن تحيله الآلة البخارية إلى كنز ، بزمن طويل .

(٢) وهو معنى لا ننظر الآن إلا إلى قسم منه ، وكذلك بصدد كلمة « الاستعمار » .

من المؤلفات تحديداً كافياً. والمؤلف إذ لاحظ هذه الظاهرة، وربطها بأسبابها، وتابع نتائجها، قد خدم فلسفة التاريخ خدمة لا تقدر، ولكن لعله يرى هو نفسه أن الصوفية بهذا المعنى، وهو المعنى الذي تفهمها به « النزعة الاستعمارية » على نحو ما يعرضها، ليس إلا شكلاً مزيّفاً للصوفية الحقة، و« الدين الحركي » الذي درسناه في فصلنا الأخير، وطريقة هذا التزييف واضحة في نظرنا. إنه (الدين السكوني) القديم نفسه، قد نزعت عنه علائمه، ولُصق عليه عنوان « الدين الحركي ». على أن هذا التزييف لم يكن متعمداً، ويوشك أن لا يكون إرادياً. ولنذكر أن « الدين السكوني » طبيعي في الإنسان، وأن الطبيعة الإنسانية لا تتبدل. والاعتقادات الطبيعية التي لأسلافنا لا تزال موجودة في أعماق أنفسنا، فما تلبث أن تظهر ثانية إذا لم تكبتها قوى عاكسة. ومن الملامح الأساسية للديانات القديمة فكرة وجود صلة بين الجماعات الإنسانية، وبين آلهة مرتبطة بكل جماعة منها. فكانت آلهة المدينة تحارب مع المدينة، ومن أجلها، وهذا الاعتقاد لا يمكن أن يتفق مع الصوفية الحقة، أعني مع ما تشعر به بعض النفوس من أنها أدوات بيد الله الذي يحب جميع البشر حباً واحداً، ويطلب إليهم أن يحب بعضهم بعضاً. إلا أن هذا الاعتقاد حين يصعد من الأعماق السحيقة إلى سطح النفس يلتقي بصورة الصوفية الحقة، على نحو ما أظهرها الصوفيون المحدثون للناس، فيتزيّى بها بدافع غريزي، فينسب إلى إلّه المتصوف الحديث، قوميةَ الآلهة القديمة. أما الصوفية الحقة فإنها لا تتفق والاستعمار؛ وكل ما يمكن قوله، وقد قلناه من قبل، هو أن الصوفية ما أن تذيع حتى تثير في النفس « إرادة قوة » عجيبة. ولكن التسلُّط لا يكون حينئذٍ على البشر، بل على الأشياء، وما كان تسلطاً على الأشياء إلا للتخفيف من سلطة الإنسان على الإنسان.

وإذا انبثقت عبقرية صوفية، جرّت وراءها هذه الإنسانية التي كبر

جسمها كبراً عظيماً، وتغير بهذا الجسم صورة روحها، تريد أن تجعل من الإنسانية نوعاً جديداً، أوَ قل تريد أن تخلصها من ضرورة أن تكون نوعاً: لأنك متى قلت «نوعاً» قلت «توقفاً جميعاً» بينما الوجود الكامل تحرك فردي. إن نسمة الحياة الكبرى التي هبت على هذه السيارة، قد دفعت بالتنظيم إلى أبعد حد تسمح به هذه الطبيعة، الطيّعة المتمردة معاً. ونعني بهذه الكلمة الأخيرة مجموعة المطاوعات والمقاومات التي تلقاها الحياة من المادة الخام–وهي مجموعة ننظر إليها نظر البيولوجيين أي كأنها ذات نيات. إن جسماً يحمل معه العقل الصانع، ويحمل إلى ذلك هدباتٍ من حدس تحيط بهذا العقل، هو أكمل شيء استطاعت الطبيعة أن تفعله. وذلك هو الجسم الإنساني. وههنا توقف تطور الحياة. ولكن العقل قد ارتفع بصنع آلاته إلى درجة من التعقيد والكمال لم تستطع الطبيعة (وهي العاجزة عن البناء الآلي) أن تتنبأ به، وسَكب في هذه الآلات من مدخرات الطاقة ما لم تستطع الطبيعة (وهي الجاهلة بالاقتصاد) أن يخطر لها على بال، ووهبنا بذلك قوى تتضاءل أمامها قوى جسمنا، حتى لا تكاد تساوي شيئاً، وسوف تجتاز هذه القوى كل حد حين يستطيع العلم أن يطلق القوة التي يمثلها، مكثَّفةً، أصغرُ جزء من المادة يمكن وزنه. لقد انهار العائق المادي أو كاد. وغداً يكون الطريق حراً، في نفس هذا الاتجاه الذي اتجهت فيه النسمة، فأدت بالحياة إلى حيث وقفت. وينادي يومئذٍ البطل، فلا نتبعه جميعاً، ولكن نشعر أن من الواجب علينا أن نفعل. ونعرف عندئذٍ الطريق، ونوسّعه إذا مررنا فيه، وعندئذٍ يستبين للفلسفة سر الإلزام الأسمى. إنها رحلة بُدئت، ثم كان لا بد أن توقف؛ فإذا استؤنف سيرها، فما ذلك إلا إرادة شيء أريد من قبل. إن التوقف لا الحركة، هو الذي يحتاج إلى تفسير.

على أنه ما ينبغي أن نعتمد كثيراً على ظهور شخصية كبيرة ممتازة.

فهبها لم تظهر، فإن ثمة مؤثرات أخرى سوف تحوّل انتباهنا عن الترّهات التي تلهينا، والسراب الذي نقتتل حوله.

ولقد رأيتم في الواقع كيف أن موهبة الاختراع قد وضعت بين يدي الإنسان، بمساعدة العلم، قوى ما كنا نحلم بها: وتلك قوى فيزيائية كيميائية، وذلك علم يتناول المادة. أما الروح فهل تعمقناها بالعلم التعمق الذي نستطيعه؟ وهل يدري أحد ماذا كان يمكن أن يعود علينا من هذا التعمق؟ لقد انصب العلم على المادة أولَ ما انصب، ولم يكن له خلال قرون ثلاثة من موضوع غيرها. وحتى اليوم، إذا قيل علم، من غير أن يضاف إليه نعت ما، انصرف الذهن إلى علم المادة. وقد أوضحنا في السابق أسباب ذلك، وبيّنا لِم سبقت الدراسةُ العلمية للمادة الدراسةَ العلمية للروح. إن هذا من قبيل تناول الأقرب. فلقد كانت الهندسة موجودة من قبل، وكانت تقدمت على يد الأقدمين شوطاً غير يسير، فاستخلصوا من الرياضة كل ما يمكن أن يستفاد منه في تفسير العالم الذي نعيش فيه. هذا ولم يكن من المستحسن أن يُبدأ بعلم الروح. فإنه لم يكن قد وصل من تلقاء ذاته إلى الوضوح، والدقة، والبرهان، أي إلى هذه الأمور التي انتقلت من الهندسة إلى الفيزياء، فالكيمياء، فالبيولوجيا، بانتظار أن تجتاحه هو أيضاً. ومع ذلك فإن مجيئه متأخراً كل هذا التأخر لم يخلُ من ضرر. فإن العقل الإنساني، أثناء هذه الفترة، قد برر بالعلم عادته في أن يرى كل شيء في المكان، وأن يفسر كل شيء بالمادة، وزوّد هذه العادة بسلطة لا تدفع. فإذا انصب بعدئذٍ على النفس تصور للحياة الداخلية صورة مكانية، فصب على موضوعه الجديد الصورةَ التي بقيت فيه من آثار الموضوع القديم: وكانت من ذلك تلك الأخطاء التي وقعت فيها السيكولوجيا الذرية التي لا تفسر التداخل المشترك في حالات الشعور، وكانت من ذلك جهودٌ ضائعة تبذلها الفلسفة التي تريد أن تصل إلى الروح من غير أن تبحث عنها في الديمومة. حتى إذا أراد

بعدئذٍ أن يبحث في علاقة النفس بالجسد كان الخلط أفدح. فإنه لم يدفع الميتافيزياء إلى طريق خطأ فحسب، بل صرف العلم عن ملاحظة بعض الحوادث، أو قل حال دون نشوء بعض العلوم التي نفاها من ميدانه مقدماً باسم أي عقيدة لا أدري!!.. لقد حسبوا المصاحبَ المادي للنشاط النفسي معادلاً له. ولما كانوا يفترضون أن لكل واقع أساساً مكانياً ظنوا أن ليس في الذهن شيء إلا ويستطيع الفيزيولوجي المتفوق أن يقرأه في الدماغ المقابل. إن هذا الرأي فرض ميتافيزيائي محض، وتأويل تحكمي للظواهر. وليست بأصح منه تلك الميتافيزياء الروحية التي يضعونها في مقابله، والتي ترى أن كل حالة نفسية تستخدم حالة دماغية، وأن ليست هذه الحالة الدماغية إلا أداة للأولى، فهذه الميتافيزياء ترى هي أيضاً أن النشاط النفسي ملازم لنشاط دماغي، وأنه في الحياة الحالية، يقابل النشاط الدماغي نقطة نقطة. فهذه النظرية قد تأثرت بالنظرية الأولى وخضعت لفتنتها. ولقد حاولنا أن نبين، باستبعاد الأفكار السابقة التي نقبلها من الطرفين، وبمصاقبة حواشي الواقع ما وسعنا ذلك، أن وظيفة الجسم غير هذه تماماً، فلئن كان لنشاط النفس مصاحب مادي فإن هذا المصاحب لا يُحدد إلا جزءاً منه. أما الباقي فيظل في اللاشعور. نعم، إن الجسم وسيلة للعلم؛ ولكنه إلى ذلك عائق عن الإدراك. إن وظيفته هي أن يحقق الخطوة النافعة في كل مناسبة. ولهذا السبب نفسه كان عليه أن يستبعد من الشعور، مع ما يستبعد من الذكريات التي لا تنير الموقف الحاضر، إدراك الأشياء التي ليس لنا فيها تأثير[1]. إنه مصفاة ترشح، أو هو بلورة المصور التي لا تنفذ منها إلا الأشعة التي يريد. إنه يُبقي على حالة الإمكان كلَّ ما يمكن أن يعوق العمل إذا صار إلى الفعل. إنه يتيح

---

(١) إلا أننا بينا فيا تقدم كيف أن حاسة كالبصر تذهب إلى أبعد من ذلك، لأن أداتها تجعل هذا الامتداد غير ممكن الاجتناب، (انظر ص ١٥٨، وراجع « المادة والذاكرة »، الفصل الأول كله).

لنا أن نرى ما أمامنا، لكي نعرف ماذا علينا أن نعمل. ولكنه في مقابل ذلك يمنعنا من أن نرى عن يمين وعن شمال لمجرد اللذة. إنه يقتطف لنا حياة نفسية واقعية من ميدان الحلم الواسع. وأقول باختصار: إن دماغنا ليس خالقاً للتصور العقلي، ولا هو حافظ له. وكل ما يفعله هو أن يحدّه حتى يجعله فعالاً. إنه عضو الانتباه إلى الحياة. وينتج عن هذا أنه لا بد أن يكون ثمة (سواء في الجسم أو في الشعور الذي يحده الجسم) أجهزة خاصة، وظيفتها أن تستبعد من الإدراك الإنساني الأشياء التي لا تخضع بطبيعتها لفعل الإنسان. وبعدُ، فإذا اختلت هذه الأجهزة انفتح الباب الذي كانت تمسك به مغلقاً، فدخل شيء من «عالم خارجي» لعله «عالم أعلى». بهذه الإدراكات غير العادية يعنى «العلم النفساني». ومن الممكن أن نعرف سبب ما يلقى هذا العلم من مقاومة. إنه يعوّل على الشهادة الإنسانية، وهي شهادة من الممكن دوماً أن لا يطمأن إليها. وخير نموذج للعالم في نظرنا هو عالم الفيزياء، وقد أصبح موقف الثقة المشروعة الذي يقفه من المادة – التي لا تلهو بمخادعته طبعاً – الصفةَ المميزة للعلم. وأصبح يشق علينا أن نعد البحث الذي يتطلب باحثين يستروحون الصوفية في كل شيء، أن نعده بحثاً علمياً. فإن ارتياب هؤلاء يبعث فينا القلق، واطمئنانهم يبعث فينا قلقاً أشد: لأننا نعلم أن الإنسان سرعان ما يتخلص من عادة الحذر؛ والمنحدر الذي يصل بين حب الاطلاع وسرعة التصديق مزلق سهل. وهذا هو السبب فيما يلاقي هذا العلم من نفور وإعراض. إلا أن ثمة علماء حقيقيين يرفضون «البحث النفساني» كذلك، وأنا لا أفهم الغاية من هذا، إلا أن يروا مقدماً أن الحوادث التي تُروى لهم غير «معقولة الوقوع». ولولا أنهم يعرفون أنه لا سبيل إلى القول باستحالة حادث من الحوادث لقالوا ـ إنها «مستحيلة». وهم مع ذلك مقتنعون في أعماقهم بهذه الاستحالة. وقد اقتنعوا بذلك لاعتقادهم أن ثمة صلة لا شك فيها، مبرهناً عليها نهائياً، بين الجسم والشعور، بين البدن والروح. ولقد رأينا

أن هذه العلاقة فرض محض، لم يبرهن عليه العلم، بل افترضته ميتافيزياء. والوقائع توحي بفرض غير ذاك. فإذا سلمنا بهذا الفرض رأينا أن الحوادث التي يذكرها «العلم النفساني»، أو بعضها على الأقل، معقولة الوقوع جداً، حتى لنعجب كيف لبثنا هذه المدة الطويلة لا نشرع بدراسته. ولن نعود هنا إلى نقطة بحثناها في غير هذا الموضع. ولكننا نقول، مقتصرين على ما يبدو أمتن أساساً من غيره، إننا إذا ارتبنا في حقيقة الظاهرات التخاطرية (التيليپاتيك) مثلاً، بعد ألوف الشهادات المتوافقة بحقها، كنا نعلن أن الشهادة الإنسانية عامة ليست مقبولة في نظر العلم. وعندئذٍ فماذا يصبح التاريخ؟ نعم إنه لا بد من عملية اصطفاء نميّز بها بين النتائج التي يقدمها إلينا «العلم النفساني». و«العلم النفساني» ذاته لا يضعها جميعاً في مرتبة واحدة، فهو يميز فيها بين ما يرى أنه محقق، وبين ما يرى أنه محتمل أو ممكن على الأكثر، ولكننا، حتى حين لا نأخذ إلا بجزء يسير مما يقدمه إلينا على أنه يقيني، فإنه يبقى لدينا مقدار كافٍ لأن يجعلنا نقدّر مدى اتساع هذه الأرض المجهولة terra incognita التي نبدأ الآن في ريادها. ولنفرض الآن أن شعاعاً تراه عينا الجسم أتى إلينا حتى هذا العالم المجهول. فما أشد ما سنرى عندئذٍ من تحول في هذه الإنسانية التي اعتادت عامة، مهما ادعت، أن لا تقر بوجود شيء غير الذي ترى وتلمس! ولعل المعرفة التي ستهبط إلينا على هذا النحو لا تتصل إلا بالناحية الدنيا من النفوس، أي بأدنى درجة من درجات الروحية. ولكن هذا وحده يكفي لأن يقلب الاعتقاد بالعالم الآخر الذي نجده لدى معظم الناس، ولكن على صورة لفظية مجردة غير ذات تأثير، أن يقلبه إلى واقع حيّ فعّال. ولكي ندرك ضعف ذلك الاعتقاد اللفظي المجرد يكفي أن ننظر إلى الناس كيف يتهالكون على اللذات: فهل كانوا يحرصون عليها إلى هذا الحد لولا أنهم يرون فيها قهراً للعدم، وتحدياً للموت؟! الحق أننا لو كنا واثقين ثقة تامةً بالبقاء بعد الموت، لما استطعنا أن نفكر في غيره!

وقد تبقى اللذة بعد ذلك إلا أنها تبقى باهتة لا لون لها، لأن شدتها ما كانت إلا نتيجة انتباهنا إليها فما تلبث أن تشحب كما يشحب نور المصباح في شمس الصباح. إن اللذة لتأفل عندئذ بحلول الفرح.

وإنها لفرح حقاً، تلك البساطة في المعيشة التي يشيعها في العالم يومئذ حدس صوفي ذائع. وإنه لفرح أيضاً ذلك الفرح الذي ينجم عن رؤية الملأ الأعلى في تجربة علمية موسّعة. وإذا لم يتحقق إصلاح روحي على هذا القدر من الكمال، كان لا بد من اللجوء إلى الوسائل المسكينة، والخضوع «لتنظيم» ما ينفك يجتاح كل شيء، والاحتيال على العوائق التي تضعها طبيعتنا في وجه حضارتنا عائقاً بعد عائق. وعلى أي حال، سواء أوقع الاختيار على الوسائل الكبرى أم الصغرى، فإنه لا بد لنا أن نعزم أمرنا. إن الإنسانية تئن. وقد كاد أن يسحقها عبء ما حققته من تقدم. وهي لا تدري أن مستقبلها متوقف عليها. فعليها هي إذن أن تعرف أولاً هل تود الاستمرار في البقاء، وعليها هي بعد ذلك أن تعرف هل تود البقاء فحسب أو تود إلى ذلك أن تبذل الجهد اللازم لأن تتحقق، حتى على سيارتنا العصيّة هذه، الوظيفةُ الأساسية للكون، هذه الآلة التي تصنع آلهة.

الفهرست

الفصل الثالث: الدين الحركي

الفصل الرابع: نظرات أخيرة - الآلية والصوفية